

كان التاريخية
أول
دورية عربية إلكترونية مُحَكَّمة ربع سنوية
متخصصة في البحوث والدراسات التاريخية
تأسست غرة جمادى الأول ١٤٢٩هـ
صدر العدد الأول سبتمبر ٢٠٠٨م
السنة الحادية عشرة
العدد الحادي والأربعون
سبتمبر ٢٠١٨ – ذو الحجة ١٤٣٩
ISSN: 2090 - 0449
Digital Object Identifier DOI
Universal Impact Factor UIF
Global Serials Directory UlrichsWeb
Scientific Journal Impact Factor SJIF
Impact Factor for Arabic Scientific Journals AIF
Arabic Index of Measuring the Quality of Scientiffic Journals AIMSJQ
www.kanhistorique.org
ناشري
kanhistorique
ISSN 0209-004X
9 770209 004499
رقمية الموطن عربية الهوية عالمية الأداء



دورية كان التاريخية.- س١١، ع٤١ (سبتمبر ٢٠١٨/ ذو الحجة ١٤٣٩)

Dawriyyaẗ Kān al-Tārīḫiyyaẗ
Iliktrūniyyaẗ, muḥakkamaẗ , rub' sanawiyyaẗ
Vol. 11, no. 41 [September 2018]
Cairo – Arab Republic of Egypt.
http://www.kanhistorique.org
Information on this issue: www.kanhistorique.org/Archive/2018/Issue41

تصنيف ديوي العشري – مقالات ودراسات ع٤١ سبتمبر ٢٠١٨

٥٦٩,٩	إنسان ما قبل التاريخ، الجنس البشري
٩٥٣	التاريخ العام للعرب والمسلمين
٩٥٣,٠٩	الدولة العثمانية في أقطار العالم العربي
٩٥٣,١	المملكة العربية السعودية
٩٥٣,٠٧١	تاريخ الأندلس
٩٦٠,٠٤	تاريخ أفريقيا (العام والخاص)
٩٦٤,٠٩	تاريخ المغرب الحديث
٩٦٥	تاريخ الجزائر – الاحتلال والاستقلال

دورية كان التاريخية

إصدار مؤسسة كان للدراسات والترجمة والنشر.- س١، ع١ (سبتمبر ٢٠٠٨).- القاهرة: المؤسسة، ٢٠٠٨ – ٢٠١٨ .

دورية إلكترونية مُحَكَّمة ربع سنوية

متخصصة في البحوث والدراسات التاريخية

ردمد ٠٤٤٩ – ٢٠٩٠

١- تاريخ　　٢- الآثار

٣- التراجم　　٤ - التراث

ديوي ٩٠٥

Historical Kan Periodical
Published by Historical Kan Organization.- Vol.1, no.1 [September 2008].- Cairo: Organization, 2008 – 2018.
Peer-reviewed, open-access journal.
Indexed and abstracted in several international databases.
ISSN: 2090 – 0449 (Online)
Keywords: History, Heritage, Archaeology, Biographies.

أول دورية عربية إلكترونية مُحكّمة ربع سنوية
متخصصة في الدراسات التاريخية
تأسست غرة جمادى الأول ١٤٢٩هـ
صدر العدد الأول منها في سبتمبر ٢٠٠٨م



ISSN: 2090 – 0449 Online

مسجلة ومفهرسة في قواعد البيانات الببليوجرافية العالمية

- Academic Journals Database
- Access to Mideast and Islamic Resources, AMIR
- CORE: Open Access repositories
- Directory of Abstract Indexing for Journals, DAIJ
- Directory of Open Access Scholarly Resources, ROAD
- Directory of Research Journals Indexing, DRJI
- Eurasian Scientific Journal Index
- Google Scholar
- Host Online Research Databases, EBSCO
- Journal Database – Zurich Open Repository and Archive
- JOURNAL FACTOR – forum for promoting research work
- Journal Guide- Research Square
- ROOT INDEXING – Journal abstracting and indexing
- The researchBib Journal database
- Ulrichsweb
- WorldCat

مدرجة في الأدلة الرقمية لمكتبات الجامعات والمراكز البحثية العالمية

- Birmingham Public Library
- Max Planck Institute for the Physics of Complex Systems
- National Cheng Kung University Library
- National Taiwan Normal University Library
- NYPL (New York Public Library)
- OALib - Open Access Library
- OREGON Health & Science University
- San Francisco Public Library
- SAN JOSÉ STATE UNIVERSITY
- Stanford University Libraries & Academic Information Resources
- State Library of New South Wales
- State Library of Queensland (Australia)
- The J. Paul Getty Trust
- The University of Texas at El Paso Library
- Toronto Public Library
- UCDAVIS University Library
- University of California
- University of Michigan
- University of Rochester
- University of South Australia
- Villanova University

دراسات ومقالات الدورية مفهرسة وذات خلاصات

www.kanhistorique.org



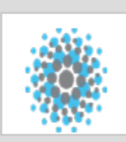
أعداد الدورية متوفرة للقراءة عبر:
دار ناشري للنشر الإلكتروني
أول دار نشر إلكترونية عربية مجانية تأسست يوليو ٢٠٠٣ – الكويت
www.nashiri.net



أعداد الدورية متوفرة للقراءة عبر:
أرشيف الإنترنت الرقمي العالمي
منظمة غير ربحية – سان فرانسيسكو – الولايات المتحدة
www.archive.org



مقالات الدورية مفهرسة في:
قاعدة معلومات اللغة والأدب والعلوم الإنسانية
دار المنظومة "الرواد في قواعد المعلومات العربية" – السعودية
www.mandumah.com

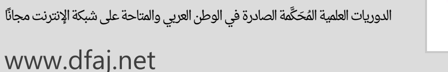
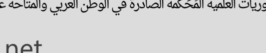


مقالات الدورية مفهرسة في:
قاعدة بيانات المنهل
أول قاعدة بيانات عربية تأسست ٢٠١٠ – الإمارات
www.almanhal.com



مقالات الدورية مفهرسة في:
قاعدة البيانات العربية الرقمية "معرفة"
شركة عالم المعرفة للمحتوى الرقمي تأسست ٢٠٠٤ - الأردن
www.e-marefa.net



دورية كان التاريخية مدرجة في:
دليل الدوريات العربية المجانية


الدوريات العلمية المُحكّمة الصادرة في الوطن العربي والمتاحة على شبكة الإنترنت مجاناً
www.dfaj.net



موقع دورية كان التاريخية مسجل لدى:
هيئة الإنترنت للأسماء والأرقام المخصصة
الآيكان منظمة غير ربحية تأسست ١٩٩٨ – كاليفورنيا
www.icann.org

كُتّاب الدورية	446
الدول العربية والأجنبية	27
الجامعات والمؤسسات الأكاديمية والعلمية	137
المقالات والدراسات المنشورة في الدورية	786

المشرف العام

تعتبر الدوريات شريانًا رئيسًا من شرايين المعلومات في المكتبات ومراكز المعلومات وخاصةً المكتبات الأكاديمية التي تولي اهتمامًا خاصًا للدوريات العلمية في مختلف مجالات المعرفة. ولقد ظلت الدوريات المطبوعة هي السائدة في مقتنيات المكتبات الأكاديمية حتى قبيل نهايات القرن العشرين وقبل التحول الجذري في وسائل نقل المعلومات إلى الوسيط الرقمي الذي يزداد يومًا بعد يوم.

الهيئة الاستشارية

تحددت مهام أعضاء الهيئة الاستشارية وفق مذكرة تأسيس دورية كان التاريخية في غرة جمادى الأول ١٤٢٩ هجرية، حيث تتكون الهيئة الاستشارية من خبراء ومتخصصين بهدف التعاون مع طاقم عمل الدورية لخدمة البحث العلمي، وتقديم الدعم الفني من خلال تبادل الآراء والمقترحات. والتواصل مع المؤسسات الأكاديمية العربية والأساتذة والباحثين بما يعزز مكانة الدورية في الأوساط العلمية. وتقديم المشورة والنصح في الموضوعات المطروحة من قبل هيئة التحرير. والتعريف بأهداف الدورية، وتشجيع الباحثين على النشر العلمي الرقمي. وتولي مهمة التوصية فيما يتعلق بتطوير الدورية من حيث الشكل والمضمون.

الهيئة العلمية

هيئة التحرير

مدير التحرير

عملت هيئة التحرير ومنذ اليوم الأول على بناء الأرضية الثقافية الرقمية من أجل المساعدة في استحداث وعي ثقافي تاريخي عند الجيل العربي الشاب، وخصوصًا فيما يتعلق بأهمية التاريخ والتراث وارتباطهما المباشر بالهوية العربية والإنتاج الإبداعي الثقافي المستدام



موضوعات الدورية

الدورية متخصصة في المقالات والدراسات العلمية والأكاديمية البحتة التي تخص أساتذة وطلاب الجامعات العربية، وأصحاب الدراسات العليا، والباحثين في الدراسات التاريخية، والمهتمين بالقراءات التاريخية، وتعبر الموضوعات المنشورة في الدورية عن وجهة نظر كاتبيها، ولا تعبر بالضرورة عن جهة نظر دورية كان التاريخية أو هيئة التحرير.

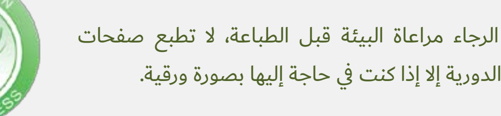
إدارة المعرفة

كَان التَّارِيْخية تعمل بنظام منظمات المعرفة، تدعم قيم التبادل المعرفي، يتعاون فيها الجميع بصفة تطوعية ولغايات غير ربحية، من أجل المحافظة على الهُويّة الثقافية العربية والإسلامية وخصوصًا اللغة العربية كونها الوسيط الرئيس للتواصل وتبادل الأبحاث التاريخية بين البلدان العربية.

علاقات تعاون

ترتبط دورية كان التاريخية بعلاقات تعاون مع عدة مؤسسات عربية ودولية بهدف تعزيز العمل العلمي في المجالات ذات الاختصاص المشترك، وتعظيم الفائدة من البحوث والدراسات التي تنشرها الدورية، وتوسيع حجم المشاركة لتشمل الفائدة كل أنحاء الوطن العربي.







حاصلة على "**معامل التأثير العالمي**" (UIF) للمجلات العالمية والعلمية

حاصلة على "**معامل التأثير العربي**" (AIF) للدوريات العلمية العربية المَحَكَّمة

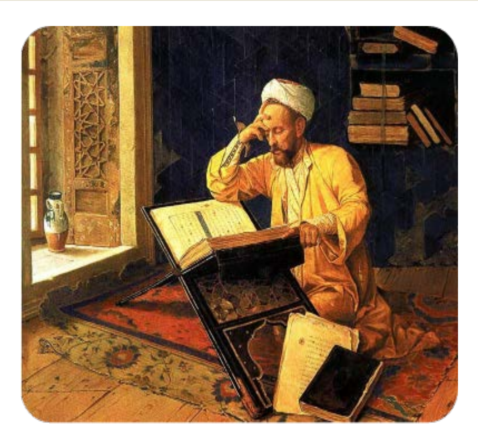
مسجلة في **دليل أولريخ الدولي للدوريات** (UlrichsWeb) تحت رقم ٦٨٨٨١٤

رئيس التحرير

د. أشرف صالح محمد

أستاذ مساعد تاريخ وتراث العصور الوسطى

كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة ابن رشد



İlahiyatçı

Painted in 1907

Osman Hamdi (1842 – 1910)

المراسلات

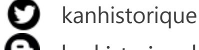
توجه المراسلات والموضوعات المطلوبة للنشر باسم رئيس تحرير دورية كان التاريخية على البريد الإلكتروني:

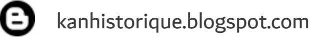
mr.ashraf.salih@gmail.com

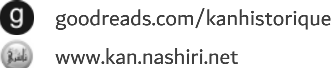
historicalkan


groups/kanhistorique

kanhistorique


kanhistorique.blogspot.com


goodreads.com/kanhistorique


www.kan.nashiri.net



دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية

علمية. عالمية. مُحَكَّمَة. ربع سنوية

السياسات والقواعد والإجراءات

ترحب دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية بنشر البحوث الجيدة والجديدة المبتكرة في أي من حقول الدراسات التاريخية، أو العلوم المساعدة ذات العلاقة، ويشمل ذلك كل العلوم نظرًا لطبيعة الْتَّارِيْخ كعلم يتناول النشاط الإنساني كافة. مع مراعاة عدم تعارض الأعمال العلمية المقدمة للنشر مع العقائد السماوية، وألا تتخذ أية صفة سياسية، وألا تتعارض مع الأعراف والأخلاق الحميدة، وأن تتسم بالجدّة والأصالة والموضوعية، وتكتب بلغة عربية سليمة، وأسلوب واضح.

سياسات النشر

تسعى دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية إلى استيعاب روافد كل الأفكار والثقافات ذات البعد التاريخي، ويسعدها أن تستقبل مساهمات أصحاب القلم من الأساتذة الأكاديميين والباحثين والكُتَّاب المثقفين الأفاضل، ضمن أقسام الدورية: البحوث والدراسات، عروض الكتب، عروض الأطاريح الجامعية، تقارير اللقاءات العلمية.

هيئة التحرير:

- تُعطى الأولوية في النشر للبحوث والعروض والتقارير حسب الأسبقية الزمنية للورود إلى هيئة تحرير الدورية، وذلك بعد إجازتها من هيئة التحكيم، ووفقًا للاعتبارات العلمية والفنية التي تراها هيئة التحرير.
- تقوم هيئة التحرير بالقراءة الأولية للبحوث العلمية المقدمة للنشر بالدورية للتأكد من توافر مقومات البحث العلمي، وتخضع البحوث والدراسات والمقالات بعد ذلك للتحكيم العلمي والمراجعة اللغوية.
- يكتفي بالإجازة من قبل اثنين من أعضاء هيئة التحرير لنشر مراجعات الكتب، والأطاريح الجامعية، وتقارير اللقاءات العلمية.
- يحق لهيئة التحرير إجراء التعديلات الشكلية على المادة المقدمة للنشر لتكن وفق المعيار (IEEE) تنسيق النص في عمودين، مع مراعاة توافق حجم ونوع الخط مع نسخة المقال المعياري.
- تقوم هيئة التحرير باختيار ما تراه مناسبًا للنشر من الجرائد والمجلات المطبوعة والإلكترونية مع عدم الإخلال بحقوق الدوريات والمواقع وذكر مصدر المادة المنشورة.

هيئة التحكيم:

- يعتمد قرار قبول البحوث المقدمة للنشر على توصية هيئة التحرير والمحكمين؛ حيث يتم تحكيم البحوث تحكيمًا سريًا بإرسال العمل العلمي إلى المحكمين بدون ذكر اسم الباحث أو ما يدل على شخصيته، ويرفق مع العمل العلمي المراد تحكيمه استمارة تقويم تضم قائمة بالمعايير التي على ضوئها يتم تقويم العمل العلمي.
- يستند المحكمون في قراراتهم في تحكيم البحث إلى مدى ارتباط البحث بحقل المعرفة، والقيمة العلمية لنتائجه، ومدى أصالة أفكار البحث وموضوعه، ودقة الأدبيات المرتبطة بموضوع البحث وشمولها، بالإضافة إلى سلامة المنهاج العلمي المستخدم في الدراسة، ومدى ملاءمة البيانات والنتائج النهائية لفرضيات البحث، وسلامة تنظيم أسلوب العرض من حيث صياغة الأفكار، ولغة البحث، وجودة الجداول والأشكال والصور ووضوحها.
- البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات جذرية عليها تعاد إلى أصحابها لإجرائها في موعد أقصاه أسبوعين من تاريخ إرسال التعديلات المقترحة إلى المؤلف، أما إذا كانت التعديلات طفيفة فتقوم هيئة التحرير بإجرائها.
- تبذل هيئة التحرير الجهد اللازم لإتمام عملية التحكيم، من متابعة إجراءات التعديل، والتحقق من استيفاء التصويبات والتعديلات المطلوبة، حتى التوصل إلى قرار بشأن كل بحث مقدم قبل النشر، بحيث يتم اختصار الوقت اللازم لذلك إلى أدنى حد ممكن.
- في حالة عدم مناسبة البحث للنشر، تقوم الدورية بإخطار الباحث بذلك. أما بالنسبة للبحوث المقبولة والتي اجتاز ت التحكيم وفق الضوابط العلمية المتعارف عليها، واستوفت قواعد وشروط النشر بالدورية، فيُمنح كل باحث إفادة بقبول بحثه للنشر.
- تقوم الدورية بالتدقيق اللغوي للأبحاث المقبولة للنشر، وتقوم هيئة التحرير بعد ذلك بمهمة تنسيق البحث ليخرج في الشكل النهائي المتعارف عليه لإصدارات الدورية.

قَوَاعِدُ النَّشْرِ

إرشادات المؤلفين [الاشتراطات الشكلية والمنهجية]

ينبغي ألّا يزيد حجم البحث على ثلاثين (٣٠) صفحة، مع الالتزام بالقواعد المتعارف عليها عالميًا بشكل البحوث، بحيث يكون المحتوى حسب التسلسل: ملخص، مقدمة، موضوع البحث، خاتمة، ملاحق: (الأشكال/ الجداول)، الهوامش، المراجع.

البحوث والدراسات العلمية

تقبل الأعمال العلمية المكتوبة باللغتين العربية والإنجليزية التي لم يسبق نشرها أو تقديمها للنشر في مجلة إلكترونية أو مطبوعة أخرى.

تقبل البحوث والدراسات المنشورة من قبل في صورة ورقية، ولا تقبل الأعمال التي سبق نشرها في صورة رقمية: مدونات/ منتديات/ مواقع/ مجلات إلكترونية، ويستثنى من ذلك المواضيع القيمة حسب تقييم رئيس التحرير.

يجب أن يتسم البحث العلمي بـالجَوْدة والأصالة في موضوعه ومنهجه وعرضه، متوافقًا مع عنوانه.

التزام الكاتب بالأمانة العلمية في نقل المعلومات واقتباس الأفكار وعزوها لأصحابها، وتوثيقها بالطرق العلمية المتعارف عليها.

اعتماد الأصول العلمية في إعداد وكتابة البحث من توثيق وهوامش ومصادر ومراجع، مع الالتزام بعلامات الترقيم المتنوعة.

- **عنوان البحث:**
يجب ألا يتجاوز عنوان البحث عشرين (٢٠) كلمة، وأن يتناسب مع مضمون البحث، ويدل عليه، أو يتضمن الاستنتاج الرئيس.
- **نبذة عن المؤلف (المؤلفين):**
يقدم مع البحث نبذة عن كل مؤلف في حدود (٥٠) كلمة تبين آخر درجة علمية حصل عليها، واسم الجامعة (القسم/ الكلية) التي حصل منها على الدرجة العلمية والسنة. والوظيفة الحالية، والمؤسسة أو الجهة أو الجامعة التي يعمل لديها، والمجالات الرئيسة لاهتماماته البحثية. مع توضيح عنوان المراسلة (العنوان البريدي)، وأرقام (التليفون- الموبايل/ الجوال- الفاكس).
- **صورة شخصية:**
ترسل صورة واضحة لشخص الكاتب لنشرها مع البحث، كما تستخدم بغرض إنشاء صفحة للكاتب في موقع الدورية على شبكة الإنترنت.
- **ملخص البحث:**
يجب تقديم ملخص للبحوث والدراسات باللغة العربية في حدود (٢٥٠ - ٣٠٠) كلمة.
البحوث والدراسات باللغة الإنجليزية، يرفق معها ملخص باللغة العربية في حدود (١٥٠ - ٢٠٠) كلمة.
- **الكلمات المفتاحية:**
الكلمات التي تستخدم للفهرسة لا تتجاوز عشرة كلمات، يختارها الباحث بما يتواكب مع مضمون البحث، وفي حالة عدم ذكرها، تقوم هيئة التحرير باختيارها عند فهرسة المقال وإدراجه في قواعد البيانات بغرض ظهور البحث أثناء عملية البحث والاسترجاع على شبكة الإنترنت.
- **مجال البحث:**
الإشارة إلى مجال تخصص البحث المرسل "العام والدقيق".
- **المقدمة:**
تتضمن المقدمة بوضوح دواعي إجراء البحث (الهدف)، وتساؤلات وفرضيات البحث، مع ذكر الدراسات السابقة ذات العلاقة، وحدود البحث الزمانية والمكانية.
- **موضوع البحث:**
يراعي أن تتم كتابة البحث بلغة عربية سلمية واضحة مركزة وبأسلوب علمي حيادي. وينبغي أن تكون الطرق البحثية والمنهجية المستخدمة واضحة، وملائمة لتحقيق الهدف، وتتوفر فيها الدقة العلمية. مع مراعاة المناقشة والتحليل الموضوعي الهادف في ضوء المعلومات المتوفرة بعيدًا عن الحشو (تكرار السرد).
- **الجداول والأشكال:**
ينبغي ترقيم كل جدول (شكل) مع ذكر عنوان يدل على فحواه، والإشارة إليه في متن البحث على أن يدرج في الملاحق. ويمكن وضع الجداول والأشكال في متن البحث إذا دعت الضرورة إلى ذلك.
- **الصور التوضيحية:**
في حالة وجود صور تدعم البحث، يجب إرسال الصور على البريد الإلكتروني في <ملف منفصل> على هيئة (JPEG)، حيث أن وضع الصور في ملف الكتابة (Word) يقلل من درجة وضوحها (Resolution)
- **خاتمة (خلاصة):**
تحتوي على عرض موضوعي للنتائج والتوصيات الناتجة عن محتوى البحث، على أن تكون موجزة بشكل واضح، ولا تأتي مكررة لما سبق أن تناوله الباحث في أجزاء سابقة من موضوع البحث.
- **الهوامش:**
يجب إدراج الهوامش في شكل أرقام متسلسلة في نهاية البحث، مع مراعاة أن يذكر اسم المصدر أو المرجع كاملاً عند الإشارة إليه لأول مرة، فإذا تكرر يستخدم الاسم المختصر، وعلى ذلك فسوف يتم فقط إدراج المستخدم فعلاً من المصادر والمراجع في الهوامش. يمكن للباحث إتباع أي أسلوب في توثيق الحواشي (الهوامش) بشرط التوحيد في مجمل الدراسة، وبإمكان الباحث استخدام نمط American Psychological Association " APA" الشائع في توثيق الأبحاث العلمية والتطبيقية، حيث يُشار إلى المرجع في المتن بعد فقرة الاقتباس مباشرةً وفق الترتيب التالي: (اسم عائلة المؤلف، سنة النشر، رقم الصفحة)، على أن تدون الإحالات المرجعية كاملة في نهاية البحث.
- **المراجع:**
يجب أن تكون ذات علاقة فعلية بموضوع البحث، وتوضع في نهاية البحث، وتتضمن قائمة المراجع الأعمال التي تم الإشارة إليها فقط في الهوامش، أي يجب ألا تحتوي قائمة المراجع على أي مرجع لم تتم الإشارة إليه ضمن البحث. وترتب المراجع طبقًا للترتيب الهجائي، وتصنف في قائمة واحدة في نهاية البحث مهما كان نوعها: كتب، دوريات، مجلات، وثائق رسمية، ...الخ، ويمكن للباحث إتباع أي أسلوب في توثيق المراجع والمصادر بشرط التوحيد في مجمل الدراسة.

قَوَاعِدُ النَّشَر

قواعد عامة

تُرسل كافة الأعمال المطلوبة للنشر بصيغة برنامج مايكروسوفت وورد Word ولا يلتفت إلى أي صيغ أخرى.

المساهمون للمرة الأولى من أعضاء هيئة التدريس بالجامعات يرسلون أعمالهم مصحوبة بسيرهم الذاتية العلمية "أحدث نموذج" مع صورة شخصية واضحة (High Resolution).

ترتب الأبحاث عند نشرها في الدورية وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث أو قيمة البحث.

حقوق المؤلف

- المؤلف مسئول مسئولية كاملة عما يقدمه للنشر بالدورية، وعن توافر الأمانة العلمية به، سواء لموضوعه أو لمحتواه ولكل ما يرد بنصه وفي الإشارة إلى المراجع ومصادر المعلومات.
- جميع الآراء والأفكار والمعلومات الواردة بالبحث تعبر عن رأي كاتبها وعلى مسئوليته هو وحده ولا تعبر عن رأي أحد غيره، وليس للدورية أو هيئة التحرير أية مسئولية في ذلك.
- ترسل الدورية لكل صاحب بحث أُجيز للنشر، نسخة من العدد المنشور به البحث، ومستلة من البحث على البريد الإلكتروني.
- يحق للكاتب إعادة نشر البحث بصورة ورقية، أو إلكترونية بعد نشره في الدورية دون الرجوع لهيئة التحرير، ويحق للدورية إعادة نشر المقالات والبحوث بصورة ورقية لغايات غير ربحية دون الرجوع للكاتب.
- يحق للدورية إعادة نشر البحث المقبول منفصلاً أو ضمن مجموعة من المساهمات العلمية الأخرى بلغتها الأصلية أو مترجمة إلى أية لغة أخرى، وذلك بصورة إلكترونية أو ورقية لغايات غير ربحية.
- لا تدفع المجلة أية مكافآت مالية عمّا تقبله للنشر فيها، ويعتبر ما ينشر فيها إسهامًا معنويًا من الكاتب في إثراء المحتوى الرقمي العربي.

عروض الكتب

- تنشر الدورية المراجعات التقييمية للكتب "العربية والأجنبية" حديثة النشر. أما مراجعات الكتب القديمة فتكون حسب قيمة الكتاب وأهميته.
- يجب أن يعالج الكتاب إحدى القضايا أو المجالات التاريخية المتعددة، ويشتمل على إضافة علمية جديدة.
- يعرض الكاتب ملخصًا وافيًا لمحتويات الكتاب، مع بيان أهم أوجه التميز وأوجه القصور، وإبراز بيانات الكتاب كاملة في أول العرض: (اسم المؤلف/ المحقق/ المترجم، الطبعة، الناشر، مكان النشر، سنة النشر، السلسلة، عدد الصفحات).
- ألا تزيد عدد صفحات العرض عن (١٢) صفحة.

عروض الأطاريح الجامعية

- تنشر الدورية عروض الأطاريح الجامعية (رسائل الدكتوراه والماجستير) التي تم إجازتها بالفعل، ويُراعى في الأطاريح (الرسائل) موضوع العرض أن تكون حديثة، وتمثل إضافة علمية جديدة في أحد حقول الدراسات التاريخية والعلوم ذات العلاقة.
- إبراز بيانات الأطروحة كاملة في أول العرض (اسم الباحث، اسم المشرف، الكلية، الجامعة، الدولة، سنة الإجازة).
- أن يشتمل العرض على مقدمة لبيان أهمية موضوع البحث، مع ملخص لمشكلة (موضوع) البحث وكيفية تحديدها.
- ملخص لمنهج البحث وفروضه وعينته وأدواته، وخاتمة لأهم ما توصل إليه الباحث من نتائج.
- ألا تزيد عدد صفحات العرض عن (١٥) صفحة.

تقارير اللقاءات العلمية

- ترحب الدورية بنشر التقارير العلمية عن الندوات، والمؤتمرات، والحلقات النقاشية (سيمنار) الحديثة الانعقاد في دول الوطن العربي، والتي تتصل موضوعاتها بالدراسات التاريخية، بالإضافة إلى التقارير عن المدن والمواقع الأثرية، والمشروعات التراثية.
- يشترط أن يغطي التقرير فعاليات اللقاء (ندوة / مؤتمر/ ورشة عمل/ سيمنار) مركزًا على الأبحاث العلمية، وأوراق العمل المقدمة، ونتائجها، وأهم التوصيات التي يتوصل إليها اللقاء.
- ألا تزيد عدد صفحات التقرير عن (١٠) صفحات.

الإصدارات والتوزيع

- تصدر دَوريةُ كَان الْتَّارِيْخِيَة أربع مرات في السنة:
- (مارس– يونيو – سبتمبر – ديسمبر).
- الدورية متاحة للقراءة والتحميل عبر موقعها الإلكتروني على شبكة الإنترنت.
- ترسَل الأعداد الجديدة إلى كُتَّاب الدورية على بريدهم الإلكتروني الخاص.
- يتم الإعلان عن صدور الدورية عبر المواقع المتخصصة، والمجموعات البريدية، وشبكات التواصل الاجتماعي.

المراسلات

- تُرسَل الاستفسارات والاقتراحات للبريد الإلكتروني:
  info@kanhistorique.org
- تُرسَل الأعمال المطلوبة للنشر إلى رئيس التحرير:
  mr.ashraf.salih@gmail.com

مُحْتَوَيَاتُ الْعَدَدِ

كُتَّابُ الْعَدَدِ

الاسم	المؤسسة	البلد
إبراهيم برمة أحمد	جامعة الملك فيصل	تشاد
أحمد السري	جامعة صنعاء	اليمن
أحمد الصديقي	جامعة ابن زهر	المغرب
إسماعيل حامد إسماعيل	كلية الدراسات الإفريقية العليا	مصر
آية الله أحمد عبد المنعم	جامعة الإسكندرية	مصر
خديجة بن بوسلهام	جامعة محمد الخامس	المغرب
زينب عبد التواب رياض	جامعة أسوان	مصر
سعيد عبيدي	الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين	المغرب
عبد السلام انويكة	المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين	المغرب
عبد المجيد نوري	جامعة مولاي إسماعيل	المغرب
عمار غرايسة	جامعة الشهيد حمه لخضر	الجزائر
فتحي محمد درادكة	جامعة الملك فيصل	السعودية
محمد حسين الزغول	محاضر في الجامعات الأردنية	الأردن
محمد مزيان	أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي	المغرب
مَحْمُود مُحَمَّد السَّيِّد خَلَف	الجامعة الإسلامية -ولاية مينيسوتا	أمريكا
مصطفى غطيس	جامعة عبد الملك السعدي	المغرب
موسم عبد الحفيظ	جامعة تلمسان	الجزائر
مولاي الزهيد علوي	الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين	المغرب
نصيرة كلة	جامعة أبي بكر بلقايد	الجزائر
هجيره سلامي	جامعة محمد بوضياف	الجزائر
هلايلي حنيفي	جامعة جيلالي ليباس	الجزائر

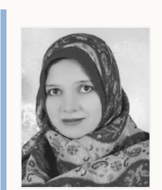
* حسب الترتيب الأبجدي

ISSN: 2090 – 0449 Online
UIF Universal Impact Factor, [0.1101].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.02].

دراسات

النار في حياة وعقيدة
إنسان عصور ما قبل التاريخ

د. زينب عبد التواب رياض خميس
مدرس الآثار المصرية القديمة
كلية الآثار – جامعة أسوان
أسوان – جمهورية مصر العربية



مُلَخّصْ

هناك صراع لا يمكن إنكاره بين الإنسان والحياة منذ عصور ما قبل التاريخ؛ صراع تسير أحداثه غير متناغمة ولكنها متصلة، ففي بيئة طبيعية غير مهيأة عاش الإنسان الأول باحثًا عن سبل تمكنه من أن يحيا في أمان، وهذا كان كل ما يبتغيه آنذاك، اعتمد على التأمل والتجربة للوصول إلى مراده، وكانت النار أحد أهم الأشياء التي اكتشفها الإنسان وعرفها بحكم الصدفة بحدوثها في الطبيعة ضمن الظواهر الطبيعية التي كانت تحدث آنذاك، وللنار أهميتها التي غيرت من مسيرة حياة الإنسان بل غيرت مجرى التاريخ، فبمجرد أن نتخيل عدم وجود النار في حياة الإنسان الأول ندرك كم كانت حجم المعاناة التي كان يعيشها، فمن المؤكد أن حياته كانت شديدة الشبه بحياة الحيوان، يأكل النباتات مباشرة، ويتناول لحم طرائده نيئة من دون طهي، ويبيت في كهوف الجبال المرتفعة تحصنًا من هجمات الحيوانات الضارية، وحينما يحل موسم الشتاء يحيا داخل الكهوف والمآوى الصخرية أو يهرب نحو المناطق الدافئة، وحينما تشتد الحرارة ينزح نحو المرتفعات الأقل برودة، لكن كل ذلك تغير بمجرد وصول النار لقبضة يده، فالنار أحدثت تبديلاً صارمًا لكل ما سبق من سلوكيات. ومن الصدفة إلى معرفة كيفية الإتيان بالنار كان التحول الذي مهد إلى نشأة الحياة والاستقرار بكل ما تعنيه الكلمة، فبمعرفة النار عرف الإنسان طهي الطعام، وتعرف على طرق الإضاءة التي جعلته غير مضطر للهروب باحثا عن الضوء، وعرف طرق التدفئة، وعرف العديد من الصناعات لاسيما الصناعات الفخارية، بل واستخدم النار في إحداث شقوق في الصخور ليستخدم الحجر في صناعة الأدوات الحجرية، وشيء فشيء بدأ الأمر يتحول من أهمية دنيوية إلى أهمية عقائدية، فبدأ الإنسان البدائي ينظر إلى النار نظرة تقديس، فأصبح لها داخله مكانة كبيرة تقارب العبادة. فغيرت النار بذلك من حياة وفكر إنسان عصور ما قبل التاريخ، وأخذت منحى يتجه به نحو نشأة الدين والبحث عن الإله، الذي كان يهابه مهابته لكل خطر يحيط به، فمن الخوف عرف التدين، ومن النار وضع تخيل لطبيعة الإله ولكن بصورة غامضة يخافها ويقدسها.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ١٩ أغسطس ٢٠١٨
تاريخ قبـول النشـر: ٣٠ أغسطس ٢٠١٨

كلمات مفتاحية:

النار، الاستقرار، الإضاءة، الأمان، طهو الطعام، صناعة الفخار، التعدين، الفكر الديني

معرِّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.12816/0053264

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

زينب عبد التواب رياض خميس. "النار في حياة وعقيدة إنسان عصور ما قبل التاريخ".- دورية كان التاريخية.- السنة الحادية عشرة- العدد الواحد والأربعون؛ سبتمبر ٢٠١٨. ص ١٠ – ٢٢.

مُقَدِّمَةُ

كان استخدام النار من أعظم الاكتشافات التي توصّل إليها الإنسان في عصور ما قبل التاريخ، ونتفق كل الدراسات على أن علاقة البشر بالنار علاقة أزلية وضاربة في عمق التاريخ، حيث لا تخلو حضارة من حضارات عصور ما قبل التاريخ من إشارة أو أثر يؤكد حقيقة تلك العلاقة. ولقد كانت النار بمثابة المحرك الفعلي لمسيرة الحضارة الإنسانية، ذلك أنها مكنته من أمور عده، فقد وفرت له الإضاءة ومكّنته من التدفئة والطهي، ووفرت له الأمان باستخدامها في تخويف الحيوانات المتوحّشة وإبعادها عنه، وبعد ذلك أتاحت له معرفة العديد من الصناعات التي كان أهمها صناعة الفخّار. (غلاب، ١٩٩٧: ٢٤٤) وإذا كانت النار قد لعبت دور هام في تغيير حياة الإنسان البدائي وتحولها نحو

شيء من الاستقرار، فقد لعبت أيضًا دور هام في فكر وعقيدة الإنسان الأول، ولم يحدث ذلك فجأة ولكنه حدث بخطوات وئيدة من التأمل، إذ ذهب خياله يتصور أشياء عديدة ارتبطت في ذهنه بأمور غامضة وبعالم غيبي يخشاه، وارتبطت بالعالم الآخر أو العالم السفلي فيما بعد، وكانت معظم أساطير أصل النار أو غالبيتها تشترك في الاعتقاد بان مصدر النار ومكانها الأول الذي جلبت منه هو العالم السفلي.(Salo, U.,1990)

أولاً: بداية معرفة الإنسان للنار

كانت بداية معرفة الإنسان للنار قد تحققت من خلال رؤيته للنار التي أوقدتها أسباب الطبيعية، وكان ذلك يحدث بوسائل مختلفة؛ فأحيانًا يثور بركان ويقذف كمّيات كبيرة من الحمم (اللافا)، مما يؤدي إلى إشعال النار في المنطقة المحيطة به، وقد تحمل الرياح جمرات متقدّة إلى مسافات بعيدة عن مبعث النار، وفي المناطق الشديدة الحرارة، يسبّب الجفاف ووطأة حرارة الشمس المسلّطة على الحشائش الجافة أحيانًا حدوث احتراق ذاتي، وهذا ما لايزال يحدث اليوم في بعض المناطق. (Craig D., 2002:143-150) وكان البرق أيضًا من العوامل الطبيعية التي أدت إلى معرفة النار فيمكن أن يؤدي البرق إلى إشعال نارٍ في شجرة خلال عاصفة رعديّة، وتنتقل جمراتها بفعل الرياح من مكان إلى آخر ومن كلّ ذلك كانت خبرات الإنسان الأولى في معرفة النار. Heinselman, M.L., 1973:329– (382) و (Stephens, S.,2007:205-216)

وعندما يؤرخ العلماء لمسيرة الإنسان في رحلة تطوره فإنهم عادةً يلاحظون أهمية اكتشاف النار وتأثيرها على هذه المسيرة، ولو تركنا العنان لنتخيل حياة مليئة بالمتناقضات رغم بساطتها، وبالأخطار والخوف والبحث عن الأمان؛ لأدركنا أنه لابد وأن إنسان هذا العصر كان متأملاً ومراقبًا للطبيعة كي يتمكن من السيطرة عليها. وأغلب الظن أن معرفة الإنسان للنار في البداية كانت عن طريق تعرفة وإدراكه لمصادرها الطبيعية كالبراكين والصواعق التي تصيب الأشجار من حوله مخلفة حرائق كبيرة، وأغلب الظن أن ذلك قد حدث خلال العصر الحجري القديم الأسفل، إذ كان يحصل على هذه النار من مصادرها السابق ذكرها، ويحاول الحفاظ عليها وذلك قبل اكتشافه لطريقة إيقاد النار بنفسه، والتي يعتقد أنها كانت عن طريق المصادفة. (غلاب، ١٩٨١: ١٠٩-١١٦)

فلطالما راقب الإنسان البدائي الطبيعة والتي كانت النار أحد أهم مفرداتها، الى أن استطاع بفرط تجاربه معها من السيطرة عليها بفضل عقله الذي تطور إلى درجة كافية تمكنه من الملاحظة والربط بين المعطيات والنتائج، ولقد لاحظ الإنسان أن كافة الأحياء تخشى النار ونتفادها وفي نفس الوقت لاحظ أن النار تتبع قانون معين لكي تستمر، وهي حاجتها للاحتراق على شيء فإذا انعدم المصدر انطفأت، والملاحظة الأخيرة وهي قدرة الماء على إطفائها بسهولة إذا كانت محدودة. Early Humans, (2010:1-2)

بهذه الأمور الثلاثة الأولية والهامة وجد الإنسان ما يكفي من معطيات تؤدي به إلى إمكانية السيطرة على النار والتحكم بها ،والمؤكد أن استغلال الإنسان للنار متقدم على قدرته على إشعالها ، أي أن الإنسان حاول استغلال النار التي تنشب طبيعياً من حوله بالتواجد على حوافها ثم احتاج إلى نقل النار إلى حيث يريد فتمكن من اخذ قبس منها ثم احتاج إلى إطالة عمرها فأخذ يغذيها بالمواد التي لاحظ أنها تشتعل عليها، وبعد أن ألف النار واستأنها لهذه الدرجة، اعتادها فاحتاج إليها أكثر من المرات التي تجود عليه بها الطبيعة وحينها اكتشف أول وسيلة لإشعالها. (De Lumley,2006:149-154)

جاءت أقدم الأدلة التي تثبت معرفة النار وتمكن الإنسان من إيقادها بنفسه والسيطرة عليها في أكثر من مكان، ففي جنوب أفريقيا عثر في كهف (Wonderwerk) وهو من الكهوف جيدة الحفظ، عثر على أدلة أثرية ثبت من خلالها معرفة واستئناس النار منذ نحو مليون عام مضت Parker, C.H, (2015:31) وفي فلسطين ثبت معرفة الإنسان للنار وسيطرته عليها منذ ٨٠٠,٠٠٠ على الأقل (Gilligan, I.,2010: 38)، وقد عثر في العديد من المواقع الأشولية بمنطقة نحال أورين وعين الملاحة بفلسطين على أدلة استئناس النار والسيطرة عليها من خلال ما عثر عليه هناك من بقايا أدوات حجرية ومصنوعات حجرية وقطع خشب يبدوا عليهم آثار الاحتراق Alperson-Afil, (N.,2007:1)، وهناك أدلة أخرى ترجع منتصف العصر الحجري القديم الأوسط تؤكد على تمكن الإنسان من إيقاد النار بنفسه، فقد عثر على بقايا مواقد وعثر كذلك على قطع من كبريتيد الحديد الطبيعي تصلح للاستخدام كقداحات للنار في كهوف ومأوي عده بإنجلترا وألمانيا وأمريكا الشمالية، كانت تلك القطع قد اختلطت مع بقايا من الفحم مما يؤكد على الاستخدام الفعلي لها. (Parker,2015:65-66,71)

ويمكن القول أن تأريخ سيطرة الإنسان على النار سواء في أفريقيا أو أسيا أو أوروبا إنما يرجع تقريبا لما يزيد عن ١,٢٥ مليون عام ق.م. (Robert J. & others, 2009:6) & (Bird, M.,1995:141) ولابد من إدراك أن معرفة الإنسان للنار وحاجته لإشعالها في الحضارات المبكرة كان أمرًا متفاوتا من حضارة إلى أخرى طبقًا لظروفها البيئية والجغرافية. (Marshack, A.,1991:172) وأقدم استخدام للنار معروف

حتى الآن - حسب ما تؤكده الشواهد الأثرية - كان من قبل انسان بكين منذ حوالى خمسمائة ألف سنة ق.م ، حيث عثر في كهف شيكوتين في شمال الصين على آثار للنار وللمواقد التي طهى عليها هذا الإنسان طعامه Weiner, S., Goldberg, J., Bar- (Yosef, 1998:251-253)، ويرى الباحثون في علوم الإنسان أن إنسان بكين عرف النار واستخدمها في التدفئة والطهو وإبعاد الحيوانات المفترسة عن كهفه ، ويضع هؤلاء الباحثون إنسان بكين في فترة العصر الحجري القديم الأسفل، مؤكدين أن إنسان بكين قد عرف النار واستخدمها ، ولكنه لم يعرف كيفية إشعالها، لذلك فقد اعتمد على ما توفره له مصادرها الطبيعية. (Desmond, C.,1976:106) وهذا على النقيض من أصحاب الحضارة الأشيلية الذين تمكنوا من صناعة النار كما يظهر بوضوح في كهف الطابون بجبل الكرمل وكهوف وادى "ماكابان" بأفريقيا. (غلاب، ١٩٩٧: ٢٤٤)

ثانيًا: كيفية إشعال النار

بعدما معرفة الإنسان للنار كان لابد من الوصول إلى طريقة لإشعالها والسيطرة عليها كي ينتفع بها وقت احتياجه لها، وقد عرف الإنسان البدائي طريقتين لإشعال النار هما:-

١/٢-الطرق

كانت طريقة الدق أو "الطرق" هي الطريقة الأولى التي ساد استخدامها في العصر الحجري القديم والعصر الحجري المتوسط، إذ تمكن بعض سكان الكهوف من إشعال النار بواسطة طرق قطعة من الصوان مع كتلة من حجر الدم (غلاب، ١٩٩٧: ٢٤٤)، مما كان ينتج معه شرر ساخن، ومع وجود بعض الأعشاب والأخشاب الجافة فإنها تشتعل كنتيجة طبيعية لهذا الشرر، ولعل هذه الطريقة كانت قد عرفت عن طريق المصادفة. (De Jesus, S.,1984:278) ويبين (شكل:١) أداة صوانيه استخدمت لإشعال النار من قبل إنسان النياندرتال، عثر عليها في محجر كامبيتلو بإيطاليا وترجع إلى حوالي ٢٠٠,٠٠٠ ق. م، ويلاحظ عليها وجود بقايا مواد لاصقة بدراستها تبين أن إنسان النياندرتال كان يستخدم لحاء شجر البتولا وهو من المواد سريعة الاشتعال، ويبدو انه قد أدرك تلك الخاصية فاستخدمه ليساعده على إشعال النار عند طرق تلك الأدوات الحجرية معا. (Roebroeks, W.,2011:5210, fig.1)

وكان من أهمية أدوات إشعال النار أو "المطارق الحجرية" أن عثر عليها موضوعه قصدا كنوع من المتاع الشخصي بدفنه آدمية ترجع للعصر الحجري الحديث، تم اكتشافها بموقع Schipluiden, بهولندا، جاء المتوفى راقدا في وضع القرفصاء (شكل: 2) وكان يصحبه ثلاثة من الأدوات التي كانت تستخدم لإشعال النار، من بينهم أداة معدنية كربونية، إذ كان استخدام حجر الصوان والمعدن من أفضل الطرق البدائية التي عرفت لإنتاج شرار مباشر. (Sorensen, A.C.,2012:19-20)

٢/٢-الاحتكاك

كانت طرق الاحتكاك هي الطريقة الثانية لإشعال النار، وقد عرفت هذه الطريقة في العصر الحجري الحديث، فمنذ حوالي ١٠,٠٠٠ ق. م، عثر في ملجأ صخري بالقرب من نهر بيكوس، وهو أحد أماكن سكنى الإنسان الأول غرب تكساس بأمريكا، على ساق نبات اليوكا وعليه وجد أثار ثقوب عديدة، وثبت بالدراسة أنها أداة استخدمت في إشعال النار بالاحتكاك حيث كانت تمسك عصا ساقها منتصبة، ويديرها الإنسان بين يديه، فيؤدي الاحتكاك بين ساق الغزل ذو الثقوب والعصا المنتصبة في يديه إلى شيء من الدخان، ثم شرر، ثم يلمع الجمر. وهي طريقة استخدمتها نساء السكان الأصليون جنوب غرب أمريكا، حيث استخدمت المرأة الجمر لإشعال النار في كومة صغيرة من نبات اليوكا المجففة الذي تميز بأوراقه ذات الألسنة الرقيقة، والتي عندما تجف تشتعل فيها النيران بسهولة. (Robert J. & others, 2009:10-11) (شكل:٣) ولقد اشتملت هذه الطريقة على ثلاثة أنواع من طرائق الإشعال بالاحتكاك وهي:

طريقة حرث النار: وفيها يُستخدم قطعة خشب صلبة في حك قطعة أخرى طويلة من الخشب اللين.

نشر الخشب: وهي طريقة مشابهة للطريقة الأولى حيث يمرر أو يحرك الطرف الحاد لعصى كالخيزران عبر مجرى ضيق.

مثقاب النار: وفيها تحرك عصى ذات طرف مدبب حاد حركة دائرية في ثقب (غلاب،١٩٩٧: ٢٤٤)، ولابد من وضع بعض الأعشاب الجافة أو كسرات الخشب أو أفرع الأشجار الجافة بالقرب من الثقب الذي تدار فيه قطعة الخشب المدببة، فتشتعل النار نتيجة عن هذا الاحتكاك (Robert J. & others, 2009: p.11, fig.11) & Desmond, C.,1976:106) ويبدو أن طريقة أو أكثر من تلك الطرق كانت قد استخدمت قبل نهاية العصر الحجري المتوسط، غير أن اختراع النار قد ظهر مستقلا في أقاليم مختلفة ومن ثم فهناك اختلاف في الطرق تبعا لطبيعة الأخشاب المتوفرة، واختلاف نوع الوقود؛ ففي المناطق الغابية مثلا كانت الأخشاب متوافرة ومن ثم استخدمت في إشعال النار (Pausas, J., & Keeley, J. E.,2009:595)، على حين عوض سكان التندرا وصياد الماموث فقر بيئتهم في الأخشاب باستخدام عظام الماموث كوقود. (غلاب، ١٩٩٧: ٢٤٥)

ولقد استمرت طريقة إشعال النار بالاحتكاك متبعة في مصر ليس فقط في عصور ما قبل التاريخ؛ وإنما طوال العصور المصرية

وحتى عصر الدولة الحديثة على أقل تقدير، إذ يبين (شكل: 4-5) مثقاب لإشعال النار، وهو من أكثر القطع تشويقًا ضمن مجموعة الأدوات المنزلية واللعب التي وجدت في مقبرة الملك توت عنخ آمون، والموجودة بالمتحف المصري، المثقاب عبارة عن يد أو عود خشبي ولوحة خشبية بها اثنى عشر ثقبا محفورة في لوحة الإشعال، وقد وجد بداخل هذه الثقوب كمية من الراتنج لإمكانية عمل شرارة بواسطة الاحتكاك كي يلتقطها الفتيل ويعلو العود الخشبي رأس منفصلة لتسهل التحكم فيها أثناء الدوران. (Burton, H., 2004:1317)

ثالثًا: أهمية وتأثير النار في حياة إنسان ما قبل التاريخ

كانت معرفة النار من أهم خطى التطور التي غيرت من مسيرة حياة الإنسان على كافة الأصعدة، سواء اجتماعيًا، سلوكيًا أو نفسيًا، (Bellomo, R.V.,1994:173) فلقد أسهمت السيطرة على النار، التي بدأت في الفترة الموستيرية خلال العصر الحجري القديم الأوسط في تطور البنى الاجتماعية من خلال الدور المهم والأساسي الذى لعبته في تغيير الحالة النفسية للجماعات البدائية، حيث أسهمت النار في رفع معنوياتهم وذلك لتبديدها الظلمة الموحشة، مما ساعد على تقوية العلاقات الاجتماعية بين أفراد الجماعات المتجاورة من جهة، وزاد من قدرتها على طرد الحيوانات المفترسة التي يمكن أن تنافسهم بالالتجاء إلى الكهوف. (أبو غنيمة، ٢٠١٠: ١٤٢) كما أسهمت النار في تنمية الروح الجماعية عند الإنسان، مما جعلته يتعود على العيش ضمن الجماعة على نحوٍ أكثر تقبلا من السابق، بفضل الدفء والنور الصادر عن النار المشتعلة في المواقد، التي كان يتجمع حولها أفراد الجماعة في أوقات راحتهم بعد عمليات الصيد أو الجمع، أو في أوقات المساء. (أبو غنيمة، ٢٠١٠: ١٤٢) ومثلما تغير سلوك الإنسان الغذائي بفضل النار، فإن الحرارة المنبعثة عنها أكسبته سلوك مقاومة البرد، فقد وفرت تلك الحرارة له الآلية المثالية لتوفير الأجواء الدافئة، وهذه الآلية منحته بالتالي فكرة جديدة لسلوك جديد ومهم لم يكن ليتحقق لولا وصوله لهذه المرحلة من تطويع النار.. وهو الاستيطان، Ancient Civilizations,2017:27, 30 إذ لم يعد مضطراً للهرب من البرد، بل يبقى في مكانه وتتكفل النار بالباقي، وهنا نلاحظ كيف تطورت الحياة بشكل متتال، والاستيطان كان بلا شك أحد أهم الأبواب التي طرقها، فهو المدخل الأول لمفهوم لازلنا نتداوله ونربي عليه أنفسنا وأجيالنا حتى اليوم، إنه مفهوم الانتماء، فالإنسان الذي لا ينتمي إلى وطن يحبه ويستميت للدفاع عنه إنسان بلا شك ضائع ومحروم ويفتقد للأمان، ومما ساعد الإنسان الأول على الاستيطان كذلك تمدد أسرته بشكل عرضي، أب وأم وأخوة وأخوات وأبناء وأحفاد النواة الأولى لتشكل العشيرة التي ينحدر جميع أفرادها من سلالة شخص واحد، ولأن المكان بادئ الأمر يقطنه مجموعة من الأسر، فمن البديهي أن تتحول هذه الأسر إلى عشائر متعددة سميت فيما بعد بالقبيلة ومن هنا كانت معرفة لنظام الاجتماعي. (مونتاغيو، ١٩٨٢:٨٣-٨٨)

وأيضًا من التأثيرات التي أحدثتها النار في حياة الإنسان البدائي تغير نمط نشاطاته اليومية(Steven R.J., 1989:1) ، فلم يعد مقتصرًا على ساعات النهار فقط، إذا ساعده ضوء النار في توسيع تحركاته لتشمل ساعات الليل كذلك، كما وأن النار حققت له الكثير من التأمين الذاتي والحماية اللازمة ضد الحيوانات المتوحشة التي لاحظ أنها تخاف من وهج النار، فأمست النار رفيقته حينما يتحرك ليلاً، وجارته حينما يبيت برفقة عائلته، الأمر الذي أدى بالحيوانات للهرب والانزياح نحو مناطق بعيدة غير مأهولة بالإنسان والنار. (أبو غنيمة، ٢٠١٠: ١٤٦)

رابعًا: استخدامات النار في عصور ما قبل التاريخ

تعددت استخدامات النار، وتداخلت أغراضها التي شكلت طبيعة حياة إنسان عصور ما قبل التاريخ كما يلي:-

٤/١-الإبداع الفني

كان التحول نحو معرفة النار والسيطرة عليها والتحكم فيها هو أول خطى تحكم الإنسان الأول في حياته، إذ أصبحت النار بالنسبة لإنسان ما قبل التاريخ هي الدافع لتقدمه في شتى النواحي، فبنظرة متفحصة لما تركه إنسان عصور ما قبل التاريخ على جدران الكهوف من رسوم ولوحات فنية، يمكننا أن نتخيل كيف تمكن من رسم تلك اللوحات، لاسيما وأن العديد من تلك الرسوم كانت بداخل كهوف مظلمة وذلك على غرار رسوم كهف لاسكو بفرنسا (Mauriac, M.,2011:10) (شكل: ٦) والتي رسمت في عمق الكهف بالداخل في طيات الظلام وصعوبة الرؤية، ورغم ذلك أجاد الرسم وأجاد استخدام الألوان التي لاتزال باقية حتى اليوم ، بل وعبر برسوماته عن حركات الحيوانات في واقعية واضحة، ولم يكن الإنسان البدائي ليستطيع رسم مثل هذه اللوحات الرائعة دون استخدام النار كوسيلة للإضاءة. (Genty D., 2011:479)

٤/٢-الإضاءة:

يُعتقد أن أولى استخدامات الإنسان للنار كانت في إنارة ظلمات الليل الداكن وتبديد ظلام الكهوف التي كان يأوي إليها، ولابد أنه كان هناك أشكال مختلفة لوسائل الإضاءة البدائية والتي كان منها الشعلة التي استخدمها إنسان ما قبل التاريخ في

إضاءة ظلمة الليل من حوله (أبو غنيمة، ٢٠١٠: ١٤٢)، ولعل الإنسان كان قد لاحظ أن دهن الحيوانات يؤجج لهب النار حين يسقط عليها، وتوهج لهبها وتزداد إضاءة كهفه ويسري في أركانه نورًا ساطعًا، وربما اهتدى بذلك إلى تهيئة فجوة في كهفه يضع فيها الدهن والأعواد وما تعرف عليه من مواد الاحتراق لتكون بمثابة مصباح ثابت، وبمضي الزمن استدل على أداة مجوفة يوقد فيها النار فيحملها أثناء تنقله، وكان ذلك هو المشعل أو المصباح الذي وفر أول وسيلة إضاءة عرفها الإنسان. (العاني، ٢٠٠٢: ٢٢) ثم تطورت وسائل الإضاءة بعد ذلك وعثر على العديد من نماذج المشاعل في مصر منذ أقدم العصور. (للمزيد: إبراهيم، ١٩٨٧)

٣/٤-الحماية:

بعد أن ساعدت النار الإنسان على أن يسيطر جزئيًا على بيئته، استطاع حماية نفسه بواسطتها من الحيوانات الضارية التي كانت تهاب النار وتفزع منها، فمنحته النار بذلك الشعور بالأمن بعد أن هدأت نفسه واستقوى بها على الحيوانات التي كانت تنازعه وجوده. (العاني، ٢٠٠٢: ٢٢) ففي جنوب غرب الولايات المتحدة استخدم السكان الأصليين النار كوسيلة للحماية وصيد الحيوانات أو إبعادها تجنبًا لأذاها، إذ كانت تثبت شعلة نار في السهم ويتم إطلاقها على الحيوان المراد إبعاده أو صيده، ويتم عمل حلقة من النار حول الحيوان حتى لا يتمكن من الهروب. (Fowler, C., & Konopik, E., 2007:167-177)

٥/٤-التدفئة:

كانت النار بالنسبة للإنسان البدائي تعد من أهم وسائل التدفئة في برودة الشتاء القارس (Ancient Civilizations,2017:27, 30)، التي لم يكن لينجو منها إلا بارتداء بسيط الملابس التي لا تغني من شعور بالبرد. (ديورانت، ١٩٨٨: ١٢-١٣) فقد قدمت النار الدفء والنور والحماية لأفراد الجماعة في مناطق سكناهم أو في المناطق الخارجية، حيث انتشر وجود المواقد في مواقع العصر الحجري القديم الأوسط والأعلى بمناطق عدة. (أبو غنيمة، ٢٠١٠: ١٤٢)

٦/٤-طهو الطعام:

مما لا شك فيه أن معرفة الإنسان للنار كانت بمثابة نقطة تحول جوهرية في حياته، إذ نقلته من مصاف آكلي اللحوم النيئة إلى إنسان ذي صفات حضارية تميزه عن غيره من المخلوقات. (صالح، ١٩٨٠: ٦٤) ومن ثَمَّ كان طهو الطعام أهم إبداعات النار في حياة إنسان عصور ما قبل التاريخ، فلقد أثر استئناس النار على التكوين الطبيعي للإنسان Ancient Civilizations,2017:33، كما أثر أيضًا على حضارته وعلى تطوره الفسيولوجي والجسدي، إذ لم يعد بحاجة إلى بذل الجهد في تناول طعامه (Kakade M.L. & Liener. I.L., 1973: 231-241) فمعرفته للطهو وفرت جهده الذي كان يتطلب لتناول الطعام نيئا، الأمر الذي انعكس على تحسن صفاته الشكلية وخاصة صغر حجم الفكين عما كان عليه من قبل معرفته لتناول الطعام المطهو. (شكل: ٧) (سيد، ١٩٩٩:٢)

ولعل أول ملامح استفادة الإنسان من النار في الطهو أيضًا تعدد نوعية طعامه، لأنه بدأ يطهو عليها أنواعًا مختلفة من ثمار الأرض، وبدأ يميز النكهات المختلفة، ومن المؤكد أنه بعد سلسلة من تجارب الطهي على النار أصبحت لديه قائمة بما يصلح طبخه وما لا يصلح، ولقد كان من المظاهر الأساسية التي ميزت العصر الحجري الحديث هو وجود تنوع كبير في المواد الغذائية كنتيجة لمعرفة الزراعة واستئناس الحيوان من ناحية، وتعدد طرق طهو الطعام من ناحية أخرى. (غلاب، ١٩٩٧: ٣١٢) ولقد عرف الإنسان البدائي خلال عصور ما قبل التاريخ منذ ١٠,٠٠٠ ق.م تقريبا طريقة للطهو تجمع بين تقنية استخدام النار والحجر معًا، ففي شمال أمريكا عرف السكان الأصليين هناك طريقة طهو الطعام على الحجر بعد تحميته بالنار، بحيث تعمل شدة درجة حرارته المكتسبة على إنضاج أنواع معينه من الطعام. (Parker,2015:71-72)

خامسًا: استخدام النار في صناعة الأدوات الحجرية

ربط أغلب الباحثين بين معرفة الإنسان للنار وبين تشكيله للأدوات الحجرية، فقد كان من أهم إسهامات النار دورها في تطوير المستوى التقني لاقتلاع الأحجار واقتطاعها لتشكيل وصناعة الأدوات الحجرية بعد تعريضها للنار (Ancient Civilizations,2017:32)، وهذا ينطبق أيضًا على الأدوات المصنوعة من الخشب والعظام حيث كان للنار دور في تشذيبها وصقلها. (أبو غنيمة، ٢٠١٠: ١٤٢) ولقد أشارت أحدث الأبحاث إلى استخدام النار في تقنية صناعة الأدوات الحجرية في بعض مواقع عصور ما قبل التاريخ، حيث عثر باحثون من جنوب أفريقيا والولايات المتحدة على مجموعة من الأسلحة الصخرية المعالجة حراريًا بالنار، في أقصى الطرف الجنوبي لأفريقيا، وتعود إلى أوائل البشر الحدثين قبل حوالي ٧٢ ألف سنة، وربما أبكر من ذلك، قبل ١٦٤ ألف سنة Goldberg, P., (& Others,2009:95-122)

وبحسب ما تم اكتشافه يمكن القول أن استخدام النار لمعالجة الأدوات حراريًا بواسطة الإنسان كان أقدم بخمسين ألف سنة مما كان يعتقد أهل الاختصاص، ووفقًا لنتائج الاكتشاف، فقد توصّل إنسان العصور الحجرية في جنوب أفريقيا إلى إدراك أن تسخين قطع من الصخور النارية ييسر عملية ترقيقها، بما يتيح تشكيلها كشفرات، وسكاكين، وأدوات أخرى Jacobs, Z., &

(Others,2008:733-735)، وقد قام العديد من الباحثين بإجراء تجارب عملية كنوع من المحاكاة لعملية صناعة الأدوات الحجرية بمساعدة النار، تمامًا كما يفعل الأفارقة الأوائل عند تصنيعهم لأدواتهم الحجرية، إذ كانت معالجة الصخور حراريًا إحدى التقنيات التي أتاحت لهم التكيف في البيئات التي كانوا ينتشرون فيها بأفريقيا (Wadley, L., & Others, 2009:9590-9594) لذلك قام الباحثون بتسخين أنواع من الصخور فوق حفرة نار، حيث ترققت واتخذت لونًا أحمر مصقولاً (Watts, I.,2002:1-14) وأصبح من اليسير تشذيبها والمرجح أن الإنسان البدائي في تلك القبائل كان قد استخدم تلك الأدوات الحجرية وثبتها في مقابض خشبية لصيد وذبح الحيوانات. (Clark, L.,2015:A5) ولا شك أن هذه الحرفية تطلبت تفكيرًا مركبًا، وهو مؤشر على ذكاء عالٍ لإنسان العصور الحجرية؛ فقد كان عليه جمع الحطب، وإضرام النار فيه، وتشكيل الحجر، ثم تثبيت مقبض للحجر باستخدام مواد لاصقة طبيعية، ونظراً لأنها كانت تقنية متطورة، فهو أمر ينطوي على استخدام اللغة لنقل التقنية للأجيال التالية، (Wadley, L., & Others, 2009:9591) ومن ثَمَّ فإن استخدام النار في تلك التقنية، يعكس السيطرة الماهرة على النار من قبل الإنسان البدائي، ويشير إلى نقطة تحول فريد في تاريخ الإنسان، فقد كان أولئك البشر في غاية الذكاء، مما يخالف الصورة النمطية لإنسان الكهوف (Vaquero. M.,2008:3178)

وفي مصر ثبت استخدام النار في فصل الكتل الحجرية من محاجرها وتصنيع الأدوات الحجرية بنفس التقنية التي عرفت منذ العصر الحجري الوسيط والعصر الحجري الحديث في أفريقيا، (Heldal, T., & Storemyr, P.,2015:291) وذلك بإضرام النار وتسخين الحجر لدرجة معينة، ثم تعريضه لدرجة من البرودة فيتم انشطار الكتلة الحجرية إلى شظايا وأجزاء حجرية أصغر يسهل استعمالها في تصنيع الأدوات أو المنحوتات الحجرية (Heldal, T., & Storemyr, P.,2015:292) وعثر على أدلة ذلك في محاجر البر الغربي بأسوان، حيث وجدت آثار الحرق والدخان على العديد من الكتل الحجرية سواء المنفصلة أو التي كانت لاتزال عالقة بمحاجرها، وخطوط أو قنوات توضح تأثير النار في الحجر بعد الدق بشدة عليه. (Heldal, T., & Storemyr, P.,2015:294)(شكل:٨)

سادسًا: التعدين

لا تؤرخ بداية عصر التعدين بتاريخ اكتشاف المعدن، بل يبدأ ذلك العصر بتحوير المعادن بواسطة النار، ويعتقد علماء المعادن أن أول استخراج للنحاس من مناجمه الحجرية جاء بفعل المصادفة، حين أذابت نار أوقدها الناس ليستدفئوا، نحاسًا كان لاصقًا بالأحجار التي أحاطوا بها النار، ولقد لوحظت أمثال هذه المصادفة مرارًا في اجتماعات البدائيين حول نارهم في عصرنا هذا، ومن الجائز أن تكون هذه الحادثة العابرة هي التي أدت بالإنسان إلى أن يجعل من هذه المادة المرنة عنصراً يتخذ منه آلاته وأسلحته، لأنها أيسر من الحجر في صياغته وأدوم في البقاء. (ول ديورانت، ١٩٨٨: ١٧٨) ولقد مر العالم القديم بمراحل عدة من التطور بدء من العصور الحجرية مرورًا بالعصر الحجري النحاسي ثم البرونزي ثم عصر معرفة الحديد إلى أن استطاع الوصول إلى المجتمع المتمدن الحديث (Reardon, A.C.,2011: 73-74) وتشير الكثير من الدراسات أن أول المعادن التي عرفها الإنسان في عصور ما قبل التاريخ كان النحاس ربما لأن بريقه كان يميزه ويلفت النظر إليها أكثر من أي معدن آخر، وربما لأنه يوجد عادة في الصخور بشكل حر مما يسهل الوصول إليه، ويشير العلماء إلى معرفة النحاس ربما كانت ترجع إلى ٤٠٠٠ آلاف عام قبل الميلاد، ثم عرف الذهب والفضة ثم الحديد (Ottaway, B.S.,2001: 87-112) ولسنا بصدد الحديث عن التعدين في حد ذاته، وإنما كأحد الآثار الهامة التي ترتبت على معرفة النار في عصور ما قبل التاريخ.

سابعًا: استخدام النار في صناعة الأواني الفخارية

كان التأمل والمصادفة أولى المحركات التي أدت بالإنسان إلى معرفة العديد من الصناعات والتي كان أهمها الفخار، فربما كانت الصدفة قد أدت إلى وقوع قطعه من الطين أو الصلصال إلى جانب نار موقدة، ولابد أنه لاحظ أن الطين بفعل النار كان قد تغير لونه وأصبح أكثر قساوة، فاستغل الإنسان ذلك الطين في صناعة أواني حفظت له الماء والطعام في البداية، ثم استغلها في طهو طعامه بعد ذلك. (العاني، ٢٠٠٢: ٢٢-٢٣)

لقد عرف الإنسان صناعة الفخار منذ عصور ما قبل التاريخ، حيث استطاع أن يشكل الطين على هيئة معينة، واستطاع أن يحول هذا الطين إلى مادة صلبة عن طريق تعريضه للنار، واستطاع أن يزين الأواني الفخارية بالرسومات والنقوش الجميلة، فصناعة الفخار هي حرفة قديمة جدًا، ولعلها أقدم حرفة في التاريخ، فقد عرفها الإنسان منذ أكثر من ١٠,٠٠٠ سنة قبل الميلاد؛ أي في العصور الحجرية، ويشهد لهذا الأمر الكثير من الآثار التي اكتشفت في الكثير من المناطق حول العالم. (Montague, J.,1981: 273-279) والطريقة التي كان الإنسان يتبعها قديمًا في صناعة الفخار هي التشكيل اليدوي للآنية الفخارية، ثم بعد ذلك كان يقوم بتجفيفها تحت أشعة الشمس، ولكن تطور الأمر فيما بعد وصار يحرقها في النار؛ حتى تصبح أكثر صلابة ومتانة (Spencer, A. J.,1997:44-49) ولقد

استطاع الإنسان في عصور ما قبل التاريخ أن يتحكم في استخدام النار بحيث جعل منها وسيلة طبيعية لزخرفة شكل الإناء واكتسابه أما اللون الأسود أو الأحمر أو ذو الشفة السوداء وذلك بحسب تعرض الإناء الفخاري لدرجة حرارة النار، فكلما اشتدت درجة حرارة النار كلما كان لون الإناء صافي يميل إلى الاحمرار، بينما إذا قلت درجة حرارة النار أصبح الإناء ذو لون أسود أو ذو حافة سوداء كما يتبين في (شكل: 9).

ولقد عثر في هيراكونبوليس على ورش لصناعة الأواني الفخارية اشتملت على بقايا العديد من الأواني الفخارية غير مكتملة الحرق، وعلى بقايا مواقد وأفران بسيطة استخدمت لحرق الأواني الفخارية (Baba, M.,2009:1-23) & (Allen, R.O. and M.S. 1982:149-150)، ويبين (شكل:10-11) كيفية حرق الأواني الفخارية من خلال ما تم اكتشافه في ورش حرق الأواني الفخارية بهيراكونبوليس (Baba, M. and Saito, M., 2004:575-589)

ثامنًا: دور النار في العقيدة والفكر الديني خلال عصور ما قبل التاريخ

وقف الإنسان البدائي أمام الكثير من الظواهر الطبيعية مندهشًا ومن ثم خائفًا حائرًا، لأنه يجهل تفسيرها أو تعليلها وطريقة حدوثها ، مما اضطره أمام هذا الكم الهائل من الظواهر التي فرضت عليه الطبيعة التعامل معها والتعايش وإياها، فكان لزامًا عليه أن يبحث عن أسرار حدوثها، ولما أعيته الحيل لعدم توفره على وسائل التفكير المنطقية اللازمة للتفسير والتأويل مما دفعه نحو الميثولوجيا متخذًا منها فلسفة حاول من خلالها الإجابة عن الأسئلة التي تولدها الظواهر الطبيعية التي تستدعي تفسيرًا أو تبريرًا، فاتجه إلى نسج القصص التي عرفت فيما بعد بـ (الأساطير). وتعد الأساطير والخرافات السمة الغالبة في ثقافة الشعوب القديمة، والملجأ الأخير لتفسير الظواهر الطبيعية المبهمة التي قد تحدث في محيطها، كالصواعق والأمطار والعواصف وغيرها. والنار في الأزمنة القديمة لم تكن بالنسبة للناس كما نعرفها اليوم بأنها تفاعل كيميائي بين عنصر الأكسجين والمادة المحترقة ينجم عنها حرارة وغازات أكاسيد الكربون، بل كانت مبهمة ويكتنفها الغموض، وربطها الإنسان الأول بعالم الآلهة والأساطير. (نعمه، ١٩٩٤: ٢٥)

ومن المرجّح أنّ إنسان ما قبل التاريخ أُصيب بالفزع من النار أوّل الأمر، فهو لم يفهمها ولم يعرف من أين جاءت، وربّما تصوّر أنّها من الآلهة أو الأرواح، وبدأ خياله ينسج الأساطير نحوها.. وبعد مضيّ بعض الوقت، تأتّى للإنسان أن يدرك أنّ النار ليست عدوًا بالضرورة، بل يمكن في الواقع أن تكون ذات قيمة عظيمة له، وشيئًا فشيئًا بدأ يقوم بتجارب مع النار، وحاول أن يفهم كيف يمكن التحكّم بها ويسيطر عليها. (Watts, I.,1999: 113-146) فقد كان اكتشاف النار واستعمالها أمر ينطوي على الكثير من الأبعاد العملية والروحية للإنسان، فلقد كانت النار تحمي كهوف الإنسان من الحيوانات المفترسة من ناحية ومن البرد القارس من ناحية أخرى، فجعل استخدام النار الإنسان أكثر قوة من ذي قبل، وبدء يحيطها بهالة من القدسية تنوعت أساليب التعبير عنها في مختلف الثقافات. وبعد أن قامت النار بتحريك النوازع الدينية الأولى باعتبارها المقدس الأول انفتحت أحاسيس الإنسان ومشاعره باتجاه معرفة دين أعلى" حيث بدأت تظهر لبعض ملامح تقديس الإنسان للحيوان (Kulmar, T.,2005: 18) ولقد ارتبط الحيوان بالنار في طقوس افتراسيه مشحونة بالترقب والتأمل، وقد نجد تفسيرا منطقيا في الديانات الطوطمية التي رأت في الحيوان المقدس مبدأ جمع شمل القبيلة وأن افتراسه في طقوس دينية جماعية كان يعني توزع هذا المقدس على أبناء القبيلة حيث يقوم بجمعها في صلة واحدة قوية بما عرف بالطوطم. (الماجدي، ١٩٩٧: ٣٦)

وقد لعبت الحيوانات الدور الرئيس في أساطير اصل النار، إذ قام الإنسان البدائي بتعليل وتفسير بعض ما امتازت به الحيوانات أو الطيور من الوان أو علامات فارقة، إلى تأثير النار على الحيوان، لذلك فأساطير النار ترتبط بعالم الحيوان اكثر من ارتباطها بعالم الطبيعة، ففي أساطير بلاد الرافدين يظهر "إيل" إله النار(Brisch, N.,2008: 15) ويعد الإله " إيل" في اعتقاد الكنعانيين هو من أسس منطقة جبيل أو بيبلوس شمال بيروت، ومن ثَمَّ أطلق عليه أحيانًا اسم الإله "جبيل"، وهو الذى يخرج من العالم الأسفل من بـاطن الأرض في دورات غير متكاملة أو مضبوطة ، ويجمع في طياته بين الخير والشر ليدل على النار بكل أشكالها، فهو مصدر خير أو شر تحدثه النار بالاتجاهين. (الماجدي، ١٩٩٨: ١٠٩)

١/٨-القربان المحروق وحفر النار

كان من ضمن شعائر تقديم القرابين في المعابد أو أمام تماثيل الأفراد في مقابرهم، تقديم القرابين المحروقة، وكان الغرض من تقديم القربان المحروق يتمثل غالبا في نقطتين:-

١- قربان يقدم للآلهة بغرض الإمداد بالطعام الرمزي: (وينطبق نفس الشيء على الأفراد المتوفين)، وكانت القرابين لا تترك حتى تحترق تماما وتختفي في النار، ولكن ربما كان يكتفى فقط بشوائها وذلك لأن قربان الأضاحي لو حرق كلية فلن يتبقى منه ما يوضع على موائد القرابين الموجودة بالمعبد، أو لن يتبقى ما يقدم للكهنة بعد أن يبقى الطعام فترات محدودة على موائد القرابين بالمعبد.

٢- قربان يحرق بغرض استكمال شعيرة إفناء الأعداء، والذي ترمز لهم بهذه الأضحيات المحروقة. (باسم، ١٩٩٩: ١٢٧)

وكانت طقسة تقديم القربان المحروق قد وضحت في أجزاء عدة من مناطق الشرق الأدنى القديم منذ عصور ما قبل التاريخ، إذ عثر على بقايا عظام حيوانية محترقة في كهف هايونيم الذي يقع غرب جبل الجليل بفلسطين؛ وهو من مواقع الحضارة الناطوفية (Alber, R.M.,2003:461- 480) وربما كانت هذه العظام المحترقة تمثل أما بقايا طعام، أو بقايا قرابين محروقة، وعثر على غرار تلك القرابين في مواقع وكهوف عدة في بلاد الشام (Shahack-Gross, R., O. Bar-Yosef,1997: 439-446)

وكثيرًا ما عُثر على القرابين المحروقة مقترنة باللون الأحمر، مما يشير إلى الدور العقائدي الذى لعبه اللون الأحمر في عقيدة إنسان عصور ما قبل التاريخ، واقترن هذا اللون بعادات الدفن، وتقدمة القرابين وبعض الممارسات الطقسية الأخرى في حضارات عدة سواء في أفريقيا أو بلاد الشرق الأدنى القديم، ففي أفريقيا ظهر الهيماتيت أو أكسيد الحديد في العديد من الكهوف والمآوى الصخرية التي ترجع للعصر الحجري القديم الأوسط (Watts, I.,2002:1-14) وفى بلاد الشام عثر عليه أيضا في العديد من الكهوف التي كان من بينها كهف جبل قفزة ، وفى الأناضول تم العثور على دلائل أثرية تجمع ما بين القربان المحروق واللون الأحمر في تركيبة طقسية سحرية واضحة، إذ عثر على بعض من القرابين المحروقة التي وضعت عن قصد في مواقد جنائزية مجصاة وملونة بالأحمر في أحد مقاصير العبادة التي تؤرخ بالعصر الحجري الحديث في المستوى الثاني من شاتال هويوك بالأناضول، وذلك ضمن مجموعة من الودائع الجنائزية الأخرى، وظهر تأثير الحرق فقط على الحبوب النباتية المتفحمة دون سواها مما كان موضوعا في تلك الودائع الجنائزية الموضوعة بالمقصورة. (Mellaart,J.,1967: 78)

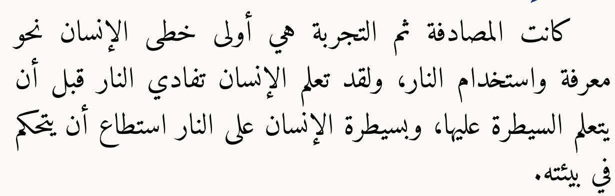
٢/٨-حفر النار

كانت حفر النار أحد المظاهر المرتبطة بعادات الدفن والتقدمة الجنائزية في عصور ما قبل التاريخ، ووجدت حفر النار بكثرة في جبانات عصر ما قبل وبداية الأسرات في العراق، لاسيما جبانة أور وأريدو.. وهي تظهر دور النار في العقيدة والفكر الديني لإنسان بلاد الرافدين، إذ كانت النار وسيلة هامة تلعب دور طقسي باعتبارها الرباط الذي يصل ما بين الموت والحياة، وهي وسيلة للتطهير وتنقية الإحساس من الفظاظة والأخطاء، ولقد تعددت التفسيرات بشأن حفر النار، فربطها البعض برمزية معينة باعتبارها وسيلة جيدة للتعبير عن نوع معين من الاحتفالية الجنائزية الخاصة بالمتوفى والتي تزوده بقوة الحياة، فكما كانت تزوده في الحياة بالطاقة اللازمة لإنجاز أعماله، جعلت معه في المقبرة كوسيلة لإعادة ميلاده وتجديد حياته. (Wright,G.R.H.,2002: 90-91)

٣/٨-هيكل النار وأرواح البشر

تعتمد دراسة عصور ما قبل التاريخ على الاستقراء، والاستنباط ومقارنة الحاضر بالماضي، ومن ثَمَّ كانت دراسة ثقافة القبائل البدائية وأصحاب الديانات الوضعية واحدة من أهم الوسائل التي تساعدنا على فهم طبيعة عقائد وفكر إنسان عصور ما قبل التاريخ، ولقد كانت الديانة الزرادشتية واحدة من الديانات الوضعية التي وضح فيها دور النار وأهميتها، إذ رأى زرادشت الذي نسبت إليه الديانة الزرادشتية كان كاهنًا وبحكم طبيعته الدينية رأى أن طقوس النار القديمة هي رمز النور والقانون الكوني للإله، واعتقد أصحاب تلك الديانة أن الماء والهواء والنار والتراب عناصر طاهرة وقدسوا النار خصوصًا، واتخذوها رمزًا إلى جانب الشمس "القوة الإله"، ولذا حرصوا على بقاء شعلة النار مشتعلة في هياكلهم بالمعنى الرمزي والمعنوي، وكانوا يقدمون لها وقودًا من خشب الصندل، وأخشاب عطرية أخرى، فتعبق الهياكل بروح قدسية فيها النشوة والطهر والخلود. (بارندر، ١٩٩٣: ١٠٤) وتمارس في هياكل النار طقوس وممارسات شعائرية الغرض منها التقرب إلى الإله "أهورا مازدا"، ويتحتم على الكهنة الذين يمارسون طقوس النار في هياكلهم أن يشعلوا ويراقبوا ويطهروا النار المقدسة، ويزودونها بخشب الصندل، وهم يتلون الصلوات والأدعية وأفواههم مغطاة – مثل الأطباء – خشية أن تتنجس النار المقدسة من أنفاسهم. (سعد، د.ت: ١٥٨)

وفى العقيدة أو الديانة الشامانية التي ترجع جذورها الأولى إلى عصور ما قبل التاريخ، كان للنار دور هام، ولازال للشامانية تواجدها في الوقت الحالي لدى العديد من القبائل البدائية في بقاع عده من العالم، ففي قبائل (البوريات) إحدى قبائل المغول يُعتقد أن للنار روحًا تسكن فيها ومنها تُخلق الأرواح في سائر البشر، لهذا لا يخلو قطعًا أي بيت من بيوت أفرادها من موقد النار، وفي معتقدات البوريات تعاليم صارمة تجاه النار، ومنها تحريم رمي النفايات والأوساخ داخلها، لأن ذلك يهين روحها، وكذلك يمنع تحريكها بسكين أو آلة حادة فقد يعرض روحها للجرح أو الأذى، فتأذي روح النار معناه حلول اللعنة على المكان الذي تأذت فيه وعندها لن تستثني اللعنة أحدًا يعيش في ذلك المكان، هذه القدسية المفرطة للنار كان لابد أن يصاحبها طقوس خاصة، والتي منها تقديم القرابين والأضاحي لها بشكل دوري ومنتظم، وأن يتكفل أحدهم برعايتها والاهتمام بها، هذا المتكفل بروح النار عليه أن يتسم بسمات معينة، وأن يكون وريثًا لهذه المهمة المقدسة، وعادة ما يطلق عليه اسم (شامان) (Smart, N., 1959: 53)



دراسات

خَاتِمَةُ

كانت المصادفة ثم التجربة هي أولى خطى الإنسان نحو معرفة واستخدام النار، ولقد تعلم الإنسان تفادي النار قبل أن يتعلم السيطرة عليها، وبسيطرة الإنسان على النار استطاع أن يتحكم في بيئته.

كان تأمل الإنسان في عصور ما قبل التاريخ للبيئة من حوله يكفي وحده لتحفيزه حتى يكتشف أسرار الوجود، فراح بخياله ينسج أفكار ومعتقدات حول الآلهة والنار وتقديسها وكيفية إرضائها، وربما كان الإنسان البدائي قد تخيل النار التي تحركها الرياح وتنقلها من مكان إلى مكان، أشبه في ناظريه بـ "أجنحة النار" ترفرف لتنقل النور والنار في ثنائية يخافها ويحتاج إليها.

أثرت النار في حياة الإنسان البدائي، إذ باستئناسه لها والتحكم فيها استطاع أن يضئ ظلمات كهفه، وأن يصور بيئته بكل مفرداتها على جدران تلك الكهوف، ومن ثَمَّ يمكن اعتبار فن الكهوف أحد إبداعات النار في عصور ما قبل التاريخ.

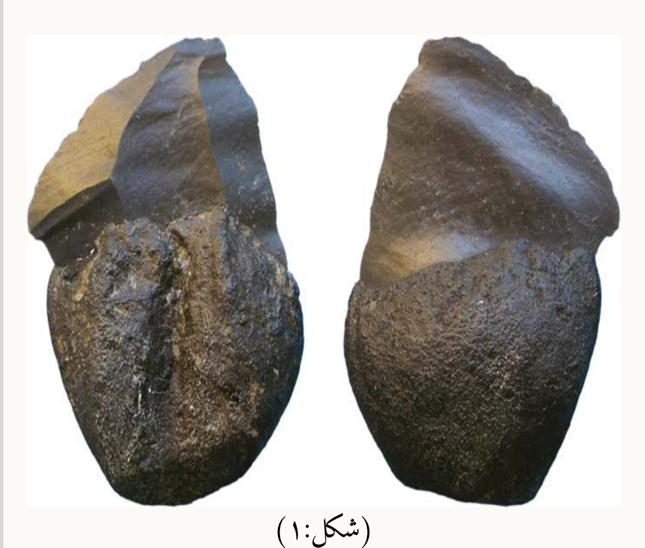
كانت النار سبب في شعور إنسان عصور ما قبل التاريخ بالأمان، فجعلته أكثر اطمئنانا على حياته، سواء أبات في كهف أو بات في الخلاء، فقد أبعدت عنه النار الوحوش الكاسرة وأضاءت له ظلمة الليل وأمدته بالدفيء من قسوة الطقس البارد، كما مكنته من تناول طعامه بأسلوب أيسر وأسهل بمعرفته طهو الطعام.

ارتقت النار بحاسة التذوق لدى الإنسان البدائي، إذ عدلت وغيرت من طبيعة ما كان يتناوله من طعام نيئ، إلى أخر مطهو فبدأ يدرك منافعها ودورها في حياته.

لعبت النار دور هام في حياة إنسان عصور ما قبل التاريخ، إذ حولته من طور الاستهلاك إلى طور الإنتاجية والتصنيع، فعرف صناعة الأواني الفخارية، وعرف صناعة الأدوات الحجرية وعرف التعدين فتعدلت بذلك سلوكيات وأنماط حياته.

إذا كانت النار قد أثرت وغيرت في دنيا الإنسان الأول، فإنها أيضًا غيرت وأثرت في دينه وفكره ومعتقداته وتصوراته بشأن العالم الأخر والآلهة، وغيبيات تخيلها ونسج حولها ما عرف فيما بعد بالأساطير، واحتلت النار دور هام في هذه الأساطير. وكانت الديانات الوضعية في العصر الحالي خير دليل على ما كان سائدا لدى إنسان عصور ما قبل التاريخ من أفكار عقائدية ربطته بالنار.

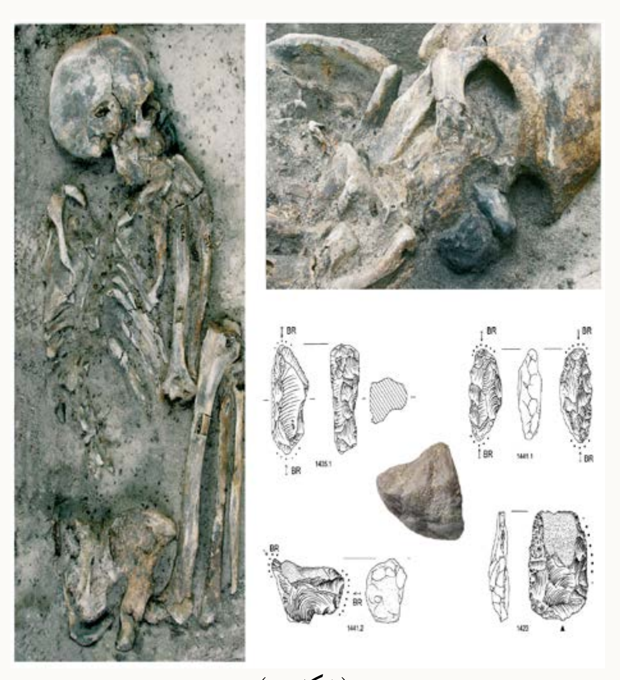
الملاحق



(شكل:١)

أداة صوانيه استخدمت لإشعال النار من قبل إنسان النياندرتال -محجر كامبيتلو بإيطاليا – ٢٠٠,٠٠٠ ق.م.

Roebroeks, W., on the earliest evidence for habitual use of fire in Europe, in: PNAS, Leiden, vol.108, 2011, p.5210, fig.1.



(شكل:٢)

دفنه من العصر الحجري الحديث محاطة بثلاثة من أدوات الطرق للإشعال النار – هولندا

Sorensen, A.C., The Invisible Fire Starters A use wear-based approach to identifying evidence of fire production by Neanderthals, Leiden, 2012, p.20, fig.1.2.



(شكل:٣)

إعادة تخيل لسيدة من العصر الحجري الحديث

تشغل النار داخل الكهف بطريقة الاحتكاك

Robert J. & others, The Neolithic Revolution and the Birth of Civilization, in: Early Human Societies, 2.5 million–1000 B.C.E.: Origins and Development, London, 2009, fig.1.1.

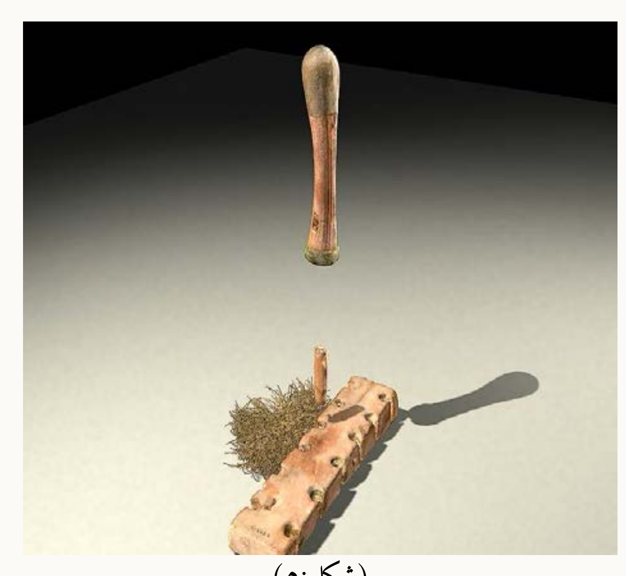


(شكل :٤)

مثقاب لإشعال النار

من متاع الملك توت عنخ أمون بالمتحف المصري

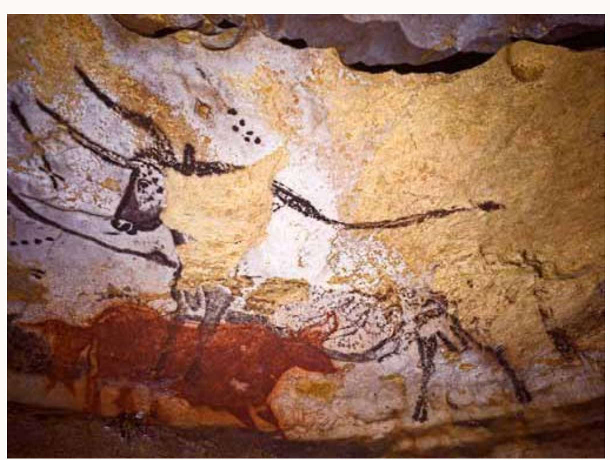
Egyptian Museum, JE 61322A, B



(شكل:٥)

شرح لكيفية استخدام المثقاب في إشعال النار

http://www.globalegyptianmuseum.org



(شكل:٦) "صالة الثيران" احدى لوحات كهف لاسكو بفرنسا

Mauriac, M., Lascaux the history of the discovery of an outstanding decorated cave, Paris, 2011, p.10, fig.13.



(شكل:٧)

جمجمة إنسان الهوموهابيليس واختلاف شكل وحجم الفك والجمجمة

Alles, D.L., & Others, A Review of Current Research on Human Evolution, U.S.A, 2008, p.36.



(شكل:٨)

منظر يوضح تأثير النار على الحجر تكسيره بسهوله محاجر البر الغربي بأسوان

Heldal, T., & Storemyr, P., Fire on the Rocks: Heat as an Agent in Ancient Egyptian Hard Stone Quarrying, G. Lollino et al. (eds.), Engineering Geology for Society and Territory – Volume 5, Switzerland 2015, Fig. 56.1



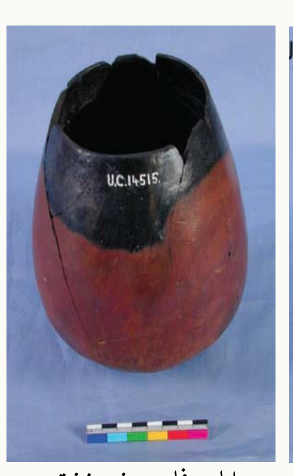
(شكل: ١٠)

منظر يوضح فرن حرق الأواني الفخارية – بـ "نخن" هيراكونبوليس HK11C

Friedman, R., “Predynastic Kilns at HK11C: One Side of the Story”, in: *Nekhen News*, vol.16, p.17.



اناء فخاري أسود اللون- البداري – متحف بترى UC9045

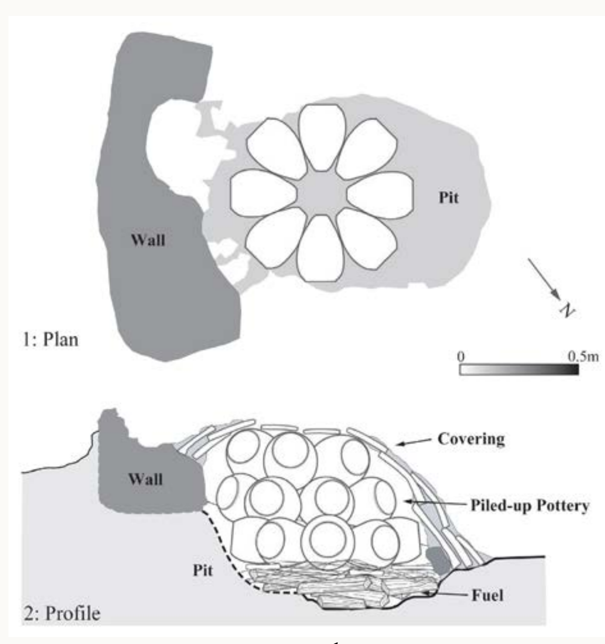


اناء فخاري ذو شفة سوداء- البداري – متحف بترى UC14515

(شكل:٩)

تأثير النار في تغيير لون الأواني الفخارية عند حرقها

Wodzińska, A., A Manual of Egyptian Pottery Volume 1: Fayum A–Lower Egyptian Culture AERA Field Manual Series 1, Poland, 2009, Plate 4.1 - Plate 4.5.



(شكل:١١)

رسم توضيحي لفرن حرق الأواني الفخارية في "نخن" هيراكونبوليس

Baba, M., Pottery production at Hierakonpolis during the Naqada II period: Toward a reconstruction of the firing technique, in: British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan, 13, London, (2009), fig.15.

قائمة المراجع العربية والمترجمة

- إبراهيم، عبد الواحد عبد السلام، **الإضاءة ووسائلها في مصر الفرعونية**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ١٩٨٧.
- أبو غنيمة، خالد محمود، **أنماط المعيشة ودورها في تكوين التشكيلات الاجتماعية في عصور ما قبل التاريخ**، المجلة الأردنية للتاريخ والآثار، المجلد الرابع، العدد الأول، ٢٠١٠.
- بارندر، جفري، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، الكويت، ١٩٩٣.
- ديورانت، ول، **قصة الحضارة، نشأة الحضارة الشرق الأدنى القديم**، المجلد الأول، بيروت، ١٩٨٨.
- سعد، حبيب، **أديان العالم**، القاهرة، (د.ت).
- سيد باسم، محمد، **النار في الحضارة المصرية القديمة**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآثار، جامعة القاهرة، ١٩٩٩.
- صالح، عبد العزيز، **حضارة مصر القديمة وآثارها**، ج١، القاهرة، ١٩٨٠
- العاني، دحام إسماعيل، **موجز تاريخ العلم**، الجزء الأول، الابتكارات الأولية المؤسسة للعلم، الرياض، ٢٠٠٢.
- غلاب، محمد السيد، **تطور الجنس البشرى**، القاهرة، ١٩٨١
- غلاب، محمد السيد، الجوهري، يسرى، **الجغرافية التاريخية، عصر ما قبل التاريخ وفجره**، الإسكندرية، ١٩٩٧.
- الماجدي، خزعل، **أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ**، دمشق، ١٩٩٧
- الماجدي، خزعل، **متون سومر، الكتاب الأول، التاريخ، الميثولوجيا، اللاهوت، الطقوس**، ط ١، دمشق، ١٩٩٨
- مونتاغيو، أشلي، **البدائية**، مترجم، الكويت، ١٩٨٢.
- نعمه، حسن، **موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة وأهم المعبودات القديمة**، بيروت، ١٩٩٤.

قائمة المراجع الأجنبية

- Alber, R.M., Quantitative Phytolith Middle Paleolithic Levels of Hayonim Cave (Galilee), *Journal of Archaeological Science*, 30, (2003), pp. 461–480
- Allen, C. D., lots of lightning and plenty of people: an ecological history of fire in the upland southwest, in: Thomas R. Vale (edit.,) FIRE; native peoples and the natural landscape, London,2002, pp.143-150.
- Allen, R.O. and M.S. Rogers. Preliminary Findings of the Technology of Ceramic Manufacturing at Hierakonpolis, in M.A. Hoffman (ed.), The Predynastic of Hierakonpolis - An Interim Report. Egyptian Studies Association Publication 1. Cairo, 1982, pp. 149-150
- Alperson-Afil, N., Richter, D., & Goren-Inbar, N., Phantom hearths and the use of fire at Gesher Benot Yaàqov, *PaleoAnthropology Society*, Israel 2007.
- Baba, M. and Saito, M., "Experimental Studies on the Firing Methods of the Black-topped Pottery in Predynastic Egypt", S.Hendrickx, R.F.Friedman, K.M.Cialowicz and M.Chlodnicki (eds.), Egypt at its Origin. Studies in Memory of Barbara Adams, Leuven, 2004, pp.575-589.
- Baba,M., Pottery production at Hierakonpolis during the Naqada II period: Toward a reconstruction of the firing technique ,in: *British Museum Studies in Ancient Egypt and Sudan* , 13,London, (2009): pp.1–23
- Bellomo R.V., Methods of determining early hominid behavioral activities associated with the controlled use of fire, *Kenya*, vol 27, (1994), pp.173–195
- Bird, M., Fire, prehistoric humanity, and the environment, in: *Interdisciplinary Science Reviews*, vol.20, No.2,1995.
- Brisch, N., Religion and power, divine kingship in the ancient world and beyond, in: *Oriental institute Seminars*, number 4, Chicago, 2008.
- Burton, H., Tutankhamun: Anatomy of an Excavation; The Howard Carter Archives, Griffith Institute, Oxford, 2000 – 2004, p1317.
- Charvat, p., Mesopotamia before history, London,2002.
- Clark, L., “The Still Bay and Pre-Still Bay Fauna from Sibudu Cave (South Africa): Implications for Understanding Behavioral Variability in the Southern African Middle Stone Age", in: *Paleo Anthropology Society* , 2015,pp. A1–A39
- De Jesus, S., Origin and early development of food, producing cultures in north – eastern Africa, Poland,1984.
- De Lumley. H., IL y a 400 000 ans: la domestication du feu, un formidable moteur d’hominisation. C R, *Paleorient*, vol., 5, Paris, (2006), pp.149–154.
- Desmond, C., the human revolution from the Ape to Artist, London, 1976, p.106.
- Early Humans and Their Culture, in: The Birth of Civilization, part.1, 2010.
- Fowler, C., & Konopik, E., The History of Fire in the Southern United States, Special Section on Fire Human Ecology, *Human Ecology Review*, Vol. 14, No. 2, 2007, pp.167-177.
- Genty D., Dating the Lascaux Cave gour formation, Vol 53, Nr 3, Paris, 2011, p. 479-500
- Gilligan, I., The Prehistoric Development of Clothing: Archaeological Implications of a Thermal Model, *Journal of Archaeological Method and Theory*, 17 (2010).
- Goldberg, P., & Others,” Bedding, hearths, and site maintenance in the Middle Stone Age of Sibudu Cave, KwaZulu-Natal, South Africa”, in: *Science*, 2009, Vol. 1, pp. 95–122.
- Heldal, T., & Storemyr, P., Fire on the Rocks: Heat as an Agent in Ancient Egyptian Hard Stone Quarrying, G. Lollino et al. (eds.), Engineering Geology for Society and Territory – Volume 5, Switzerland 2015, pp.291-295.
- Heinselman, M.L., Fire in the virgin forests of the Boundary Waters Canoe Area, Minnesota, 3, 1973,

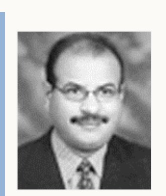
Freestone and D. R. M. Geimster, London, 1997, pp.44–49.

- Stephens, S., & Others, Prehistoric fire area and emissions from California's forests, woodlands, shrublands, and grasslands, in: *Forest Ecology and Management*, vol.251, Mexico, (2007), pp. 205–216
- Steven R.J., Hominid Use of Fire in the Lower and Middle Pleistocene: A Review of the Evidence, Current Anthropology, Chicago, 30,1989, pp.1-26.
- Vaquero. M., The history of stones: Behavioural inferences and temporal resolution of an archaeological seemblage from the Middle Palaeolithic, in: *Journal of Archaeological Science*, 35, *Philadelphia*, 2008, pp.3178–3185
- Wadley, L., & Others "Implications for complex cognition from the hafting of tools with compound adhesives in the Middle Stone Age, South Africa", in: *Proceeding of the National Academy of Science of the United States of America*, Vol. 106 (24), 2009, pp. 9590–9594
- Watts, I., " Ochre in the Middle Stone Age of Southern Africa: Ritualised Display or Hide Preservative?", in: *The South African Archaeological Bulletin*, Vol. 57, No. 175 (Jun., 2002), pp. 1-14.
- Watts, I., The origin of symbolic culture. In: Dunbar, R., Knight, C. & Power, C. (eds) The evolution of culture, Edinburgh, 1999.
- Weiner, S., Goldberg, J., Bar-Yosef, Evidence for the use of fire at Zhoukoudian, China, *Science*, 281, New York (1998) 251–253.
- Wright, G.R., H., "the fire of life and the fire of death", in: *Journal of prehistoric Religion*; vol.16/17,2003, pp.53-56
- Jacobs, Z., & Others,"Ages for the Middle Stone Age of southern Africa: Implications for human behavior and dispersal", in: *Science*, Vol. 322, 2008, pp.733-735.
- Jidéjian, N., Byblos through the ages ،Dar al Machreq, Bayreuth, 1968
- Kakade M.L., & Liener.I.L., "The increased availability of nutrients from plant foodstuffs through processing" in: Rechcigl.M., (editor) Man, food, and nutrition, Cleveland, 1973, p 231-241.
- Kulmar , T., on supreme sky god from the aspects of religious history and in prehistoric Estonian material, in: *FEJF*,31 , Turku ,2005.
- Marshack, A., The roats of civilization, New York, 1991, p.172.
- Mauriac, M., Lascaux the history of the discovery of an outstanding decorated cave, Paris, 2011.
- Mellaart, J., Ḉatal Ḧüyük, A Neolithic town in Anatolia, New York, 1967.
- Montague, J., The Conch in Prehistory: pottery, stone and natural, in: *World Archaeology*, vol. 12:3, 1981, pp. 273- 279.
- Ottaway, B.S., Innovation, production and specialization in early prehistoric copper metallurgy, in: *European Journal of Archaeology*, vol .4 (1), 2001, pp.87-112.
- Parker, C.H., on the evolution of human fire use, a dissertation submitted to the faculty of The University of Utah in partial fulfillment of the requirements for the Doctor of Philosophy degree of Department of Anthropology, the University of Utah, May 2015.
- Pausas, J., & Keeley, J. E., A Burning Story: The Role of Fire in the History of Life, *Bio Science*, Vol. 59, No. 7, 2009, p.595.
- Reardon, A.C., Discovering Metals— A Historical Overview, in: Metallurgy for the Non-Metallurgist, New York,2011.
- Robert J. & others, The Neolithic Revolution and the Birth of Civilization, in: Early Human Societies, 2.5 million–1000 B.C.E.: Origins and Development, London, 2009.
- Roebroeks, W., on the earliest evidence for habitual use of fire in Europe, in: *PNAS*, Leiden, vol.108, 2011, p.5210, fig.1.
- Salo, U., Fire-Striking Implements of Iron Age and Finnish Myths of the Birth of Fire, in: *Scripta Archaeologica*, vol.9, Turku, 1990.
- Shahack-Gross, R., O. Bar-Yosef, and Weiner, S., Blackcoloured bones in Hayonim Cave, Israel: differentiating between burning and oxide staining, *Journal of Archaeological Science*, 24, 1997, pp. 439–446.
- Smart, N., the Religious Experience of Mankind, in: *The Encyclopedia Britannica,* Vol. 8, (1959).
- Sorensen, A.C., The Invisible Fire Starters A use wear-based approach to identifying evidence of fire production by Neanderthals, Leiden, 2012.
- Spencer, A. J., Pottery in Predynastic Egypt. In: Pottery in Making. World Ceramic Traditions, edited by I.

ISSN: 2090 – 0449 Online
UIF Universal Impact Factor, [0.1101].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.02].

سيرة شخصية نسائية من نساء صدر الإسلام
عائشة بنت طلحة التيمية "سيدة العفاف والحرية"

أ.د. أحمد السري
أستاذ التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية
جامعة صنعاء
الجمهورية اليمنية



مُلَخّص

يعالج هذا البحث سيرة شخصية نسائية من نساء صدر الإسلام، رويت لها أخبار كثيرة في كتب الأدب والتاريخ، وتناولتها أقلام معاصرة من زوايا متعددة، بغرض التعريف تارة والتشهير أخرى. ويعد هذا البحث بحثا أكاديميا يقوم على استعمال منهج التحليل التاريخي للتحقق من الأخبار المروية لاستخلاص صورة تاريخية أقرب إلى الواقع وتحليل أسباب الزيادات والمبالغات التاريخية التي تنشئ تصورات مضللة عن الشخصية نفسها أولاً وعن نساء صدر الإسلام ثانيًا. ثم يستكمل البحث دوره في إبراز صور اجتماعية عاشتها عائشة بنت طلحة يراد من خلالها تصحيح التصورات عن الحياة الاجتماعية لصدر الإسلام، وهي التصورات التي تشيعها بعض الاتجاهات الفقهية أحيانًا، أو هواة الأدب الشعبي في أحيان أكثر. ومع ذلك فقد تم استعمال ما ظهر أنه مختلق وغير تاريخي في تحليل الذهنية الثقافية يومئذ، بحسبان أن الاختلاق والكذب واقع تاريخ أيضًا. وقد أمكن من خلال شخصية عائشة بنت طلحة وأخبارها الكثيرة والمتنوعة تقديم صور مغايرة لما يشيع غالبًا عن الحياة الاجتماعية للمسلمين في القرن الأول الهجري. ومن بين أبرز نتائج البحث هو تنقية أخبار عائشة من المبالغات التاريخية والخروج بصور واقعية تقوم على الفحص والنقد والتحليل، ثم استعمال تلك الصور في إبراز مشاهد متنوعة من التاريخ الاجتماعي لصدر الإسلام تسهم في التعرف عليه على نحو أدق وأعمق مما يشيع عنه، من ذلك: التنوع في أشكال الظهور الاجتماعي للمرأة وبداهة السفور والمحادثات المشتركة بين النساء والرجال، والتباهي بمواكب الحج، وشيوع أخبار الهوى في إطار اجتماعي تلقائي غير مثقل بالمحرمات والعيوب مع سيادة أشكال العفاف والابتعاد عن المنكرات الصريحة. وكل هذه الصور تخدم في الخلاصة تصحيح التصورات عن صدر الإسلام وأهله، وتظهر أهمية دراسات التاريخ الاجتماعي لصدر الإسلام دراسة علمية صرفه، وهي التي ستبين مستويات التقارب والتباعد بين ثقافة مجتمعاتنا المعاصرة وثقافة صدر الإسلام، وستكشف مستويات إسقاط معايير ثقافتنا المعاصرة على زمن لا يشبه ما نحن عليه اليوم في مواقفنا إزاء المرأة ومجالها الاجتماعي.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ١٥ أكتوبر ٢٠١٦
تاريخ قبـول النشـر: ٢٣ فبراير ٢٠١٧

كلمات مفتاحية:
تاريخ المرأة، عائشة التيمية، نساء المسلمين، صدر الإسلام، التاريخ الاجتماعي

معرِّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.12816/0053265

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:
أحمد السري. "سيرة شخصية نسائية من نساء صدر الإسلام: عائشة بنت طلحة التيمية سيدة العفاف والحرية".- دورية كان التاريخية.- السنة الحادية عشرة- العدد الواحد والأربعون؛ سبتمبر ٢٠١٨. ص٢٣ – ٣٦.

مُقَدِّمَة

هناك سير لبعض النساء المسلمات في صدر الإسلام تستحق التوقف عندها، لما تبرزه من صور اجتماعية لم نعد نألفها أو نصدقها، ومن تلك السير، سير عائشة بنت طلحة التيمية. فقد روت لها المصادر أخبارًا كثيرة تظهر فيها ذات شخصية مستقلة ونافذة، وتدور حولها أخبار الهوى والحسن، وتسابق أكابر القوم للزواج منها. وفائدة الاطلاع على هذه السير الاستثنائية هي أنها توقفنا على ثقافة عصر الإسلام الأول، وكيف امتدت ثقافة الجاهلية فيه، وصارت جزءًا منه، طالما لم يرد نهي شرعي بشأنها، بل توقفنا -وهو المهم-على العلاقة بين موجبات الشرع وتلقائية الثقافة التي ظلت مستقلة عن الشرع، فاختلط الثقافي بالشرعي

في القرون التوالي وطالت قوائم التحريم والاحترازات الخاصة بالمرأة حتى كبّلتها نهائيًا.

في سيرة عائشة بنت طلحة سنقف على الموقف من الحجاب والسفور، وطبيعة مواكب الحج يومئذ، وما يجري فيها من غزل وتَظَّرُف، وأثر الهوى في تعطيل بعض الفرائض، وطبيعة العلاقات بين الرجل والمرأة عامة، وقبول تدخل الرجال في حل الخلافات بين الأزواج، وعلى عادات الخطبة للزواج، وغيرها من الأخبار التي تظهر بيئة اجتماعية حرة وتلقائية، بعيدة عن سطوة الدولة، وغير مثقلة بقوائم التحريم والممنوعات. ومع أن أخبار عائشة التيمية منتشرة هنا وهناك، إلا أنها لم تخضع بعد -حسب علمي - لبحث أكاديمي يستقصي كل أخبارها ويضعها في السياق التاريخي لاستخراج صور اجتماعية لصدر الإسلام. والبحث لن يستعرض فقط ما روته المصادر من أخبار، بل سيناقش الخبر ويحلل الروايات ويرجح المقبول، ويخرج بخلاصات، كما هي العادة في الأبحاث التاريخية.

١-تعريف

هي بنت الصحابي (طلحة بن عبيد الله التيمي)، أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأمها أم كلثوم بنت أبي بكر الصديق، وخالتها عائشة أم المؤمنين (رض). عالمة بأخبار العرب وذات شهرة وحضور. ولا يعرف لها تاريخ ميلاد مثل معظم معاصريها، لكن المصادر تعطي لها تاريخ وفاة بلا اتفاق، فمن قائل أنها توفيت سنة ١٠١، وآخر يقول ١١٠، وثالث يقول ١٢٣ للهجرة. ويظهر أن سنة ١١٠هـ، هي الأرجح.

تزوجت ثلاثة أزواج ولم تنجب إلا ولدًا واحدًا هو عمران، وتكنت به، وكان أبوه (عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق). وتذكر مصادر أخرى أنها أنجبت أربعة أولاد وبنتا. ويظهر أن خبر الولد الواحد هو الأرجح، إذ لا أثر حتى لهذا الولد الواحد في سيرتها فيما ورد من أخبار، رغم غنى سيرتها وتنوع مشاهدها. في سيرة عائشة الكثير من الصور الاجتماعية المرتبطة خاصة بحالة اليسار والترف وأثر ذلك على الحياة الاجتماعية، وصلته بالأوضاع السياسية. عاصرت عائشة بنت طلحة (سكينة بنت الحسين) المشهورة أخبارها مع الأدب والأدباء ومجالس الغناء، بل كانت ضرة لها(١)، إذ كانتا زوجتين لمصعب بن الزبير الذي جمع، كما تقول الروايات، بين أجمل امرأتين في عصره، وهما ممثلتان جيدتان للفئة الأرستقراطية في قريش بالحجاز، إذ كان لوفرة المال يومئذ أثره في تطوير بعض العادات الاجتماعية أو خلق عادات جديدة، كما سنرى في سيرة عائشة بنت طلحة.

اشتهرت عائشة بنت طلحة بشخصية بارزة فرضت احترامها على معاصريها، بالإضافة إلى اشتهارها بالعفة والجمال ووقوع المشهورين من الرجال في حبها والتغزل بها، مثل شاعر الغزل الشهير عُمر بن أبي ربيعة والحارث بن خالد المخزومي، الذي ولى إمارة مكة لعبد الملك بن مروان، فنحن مع عائشة الآن في النصف الثاني من القرن الأول الهجري. وإلى جانب شخصيتها البارزة وحضورها الاجتماعي، اشتهرت كذلك بشراسة الخلُق جريا، كما تذكر الروايات، على سنة نساء بني تيم المعروفات بذلك. وقد قصدوا بشراسة الخلق عدم الخضوع لرغبة الأزواج وإطالتها أمد الخصام معهم إلى حد أن الروايات تذكر بعضًا من مشاهير عصرها تدخلوا للمصالحة بينها وبين أزواجها(٢).

استحقت عائشة عند ابن سعد في "طبقاته" مكانا بين اللاتي روين عن زوجات الرسولﷺ، فذكر أنها روت عن عائشة أم المؤمنين خالتها، وسوى هذا الخبر، وذكره لأزواجها، لا يورد ابن سعد من أخبارها الكثيرة والمثيرة شيئا. أما ابن حجر فأورد لها ذكرا مقتضبا في "تهذيب التهذيب"، وهو الكتاب الذي يترجم لرواة الأحاديث، وقال عنها: "مدنية تابعية ثقة وقال عنها أبو زرعة الدمشقي حدث عنها الناس لفضلها وأدبها وذكرها ابن حيان في الثقات(٣)".

٢-عائشة والسفور

أول الصور الاجتماعية التي نقف عليها في سيرة عائشة بنت طلحة هي أنها لم تكن تستر وجهها من أحد، وتذكر الروايات أن زوجها مصعب بن الزبير حاول مرارًا إقناعها بالتحجب وأكثر من عتابها في ذلك فأجابته بما يلي: "إن الله تبارك وتعالى وسمني بميسم جمال أحببت أن يراه الناس ويعرفوا فضلي عليهم فما كنت لأستره، ووالله ما في وصمة يقدر أن يذكرني بها أحد(٤)". وذكر ابن الجوزي عن أنس ابن مالك أنه قال لعائشة بنت طلحة: "إن القوم يريدون أن يدخلوا إليك فينظروا إلى حسنك؟ قالت: أفلا قلت لي فألبس ثيابي(٥)"، والقصد أن تلبس أجمل ثيابها وتتزين، فلا يدخلون عليها بمألوف ثياب البيت.

وأفاد صاحب العقد الفريد إن أبا هريرة، راوية الأحاديث المشهور، نظر إلى عائشة بنت طلحة فقال: "سبحان الله ما أحسن ما غذَّاك أهلك! والله ما رأيت وجها أحسن منك إلا معاوية على منبر رسول الله(٦)". أما الأصفهاني فيروي أن أبا هريرة قال لعائشة بنت طلحة: "ما رأيت شيئا أحسن منك إلا معاوية أول يوم خطب على منبر رسول الله (ﷺ)، فقالت والله لأنا أحسن من النار في الليلة القرة في عين المقرور(٧)". ولا توضح هذه الروايات الظروف التي قال فيها أبو هريرة هذا الكلام، وهناك رواية في الأغاني يبدو أن الأصفهاني يوردها وهو شاك

بها لأنه يبدأها بالزعم: "زعم بكر بن عبدالله بن عاصم مولى عرينة عن أبيه عن جده: أن عائشة نازعت زوجها إلى أبي هريرة فوقع خمارها عن وجهها فقال: سبحان الله، ما أحسن ما غذَّاك أهلك، لكأنما خرجت من الجنة(٨)". وهذه الرواية تفيد عدم سفور عائشة، وهو ما يتناقض مع ما ورد من قولها لمصعب بأنها لن تحتجب. ويبدو أن شك الأصفهاني ينسحب على هذه الجزئية من الرواية التي تريد إثبات خمار لعائشة. وهناك رواية أخرى تصور عائشة خارجة من بيتها وتمر بجانب المسجد وعليها ملحفة فيراها أبو هريرة فيثني على حسنها، تقول الرواية: "صارمت عائشة بنت طلحة زوجها وخرجت من دارها غضبى، فمرت في المسجد وعليها ملحفة تريد عائشة أم المؤمنين، فرآها أبو هريرة فقال: سبحان الله! كأنها من الحور العين"(٩). وعند البلاذري الأقدم (ت ٢٧٩هـ) أنه قال: "سبحان الله، سبحان الله، ما أحسن ما غذَّاك أهلك، ما رأيت وجها أحسن منك".(١٠) هذه الروايات تفيد أن عائشة خرجت ملتحفة وحرة الوجه، أي سافرة، وإلا فلا موجب لتعليق أبي هريرة المذكور.

ومن مجموع الروايات يتضح أن سفور عائشة ثابت ومشهور، لشيوع الخبر في الروايات وفي كثير من المصادر قبل الأغاني وبعده، وهو خبر يعرض يتيما أحيانا وبسياق تاريخي أحيانا أخرى، كما في خروجها ملتحفة ومرورها أمام المسجد. ومع ذلك لا ندري إن كان هذا السفور هو حال عائشة على الدوام أم كان حالها في زمن ما، أم كانت متقلبة بين سفور وحجاب وفق ما عن لها في وقته وحينه. خبر السفور الشهير هذا، ورفضها ستر وجهها، متصل بموقف زوجها الثاني مصعب بن الزبير فقط، وهناك رواية واحدة يوردها المبرِّد (ت، ٢٨٦هـ) فيها أن عائشة اشترطت على مصعب قبل الزواج ألا تستر وجهها وقالت: "لا أخفي ما رَزَقَنِيهُ الله من الجمال"(١١). لكن الروايات المتصلة بمالك بن أنس وبأبي هريرة تبدو أقدم زمنيا فهي أولا في المدينة وفيها ذكر لمنازعة عائشة زوجها الأول ابن خالها إلى أبي هريرة في المدينة. وكانت عائشة من أهل المدينة قبل أن يصحبها زوجها مصعب إلى العراق، حين صار أميرًا هناك لأخيه عبد الله ابن الزبير الذي أعلن نفسه خليفة في الحجاز، فبايعه من بايع ونازعه من نازع واستمرت خلافته تسع سنوات، من ٦٤ إلى ٧٣ للهجرة.

ومؤدى الروايات كلها، حتى مع احتمال الشك بنسبة الأقوال إلى من نسبت إليهم، هو أن عائشة بنت طلحة كانت مقتنعة بسفورها وجمالها وبعفتها، وترى أنها تبرز نعمة من نعم الله فيها، ولا مدخل لأحد كي يعيب عليها في شيء. ولم ترد في سياق هذه الرواية أية ملاحظات شرعية بل سيقت وصفا لسلوك اجتماعي مألوف إذ التنقب والسفور من عادات العرب في الجاهلية والإسلام، والشعر الجاهلي يمثل هذه الاتجاهات خير تمثيل(١٢). ومما يعزز أن السفور والنقاب سلوك اجتماعي ما روي عن أبي هريرة ومالك بن أنس في هذا السياق، وهما من هما في رواية الأخبار والاشتغال في الفقه. فرغم الشك ببعض تفاصيل الرواية وما فيها من إخراج مسرحي مثل القول المنسوب لمالك بن أنس "إن القوم يريدون الدخول عليك لينظروا إلى حسنك"، لأنه قول يأباه الذوق القديم والمعاصر، إلا أن ارتباط إبراز الحسن والقبول به بل والثناء عليه بشخصيتين مثل أبي هريرة ومالك بن أنس، لا يعكس أكثر من بيئة بريئة تلقائية آمنة من المنكرات، كما يعكس ظُرفًا اجتماعيا وقبولاً بدهيا بالحديث عن الجمال، وهو حديث دائم في المجتمعات كلها، وقد استوعبته كتب الأدب وفصلت فيه للرجال والنساء، ولا تثريب في ذلك(١٣). لقد كانت حالات السفور والحجاب من عادات العرب قبل الإسلام، وكان يقع السفور اعتدادا بالجمال والعفة وحب الشهرة بالشعر، كما كان يقع تحرزا من الشعراء كي لا يبتذله الوصف. وهي حالات اجتماعية متلازمة في المجتمع الواحد رصدها الشعر الجاهلي. وقد امتدت حالات السفور والحجاب في الإسلام كعادات اجتماعية متعاصرة، وسفرت بعض نساء المسلمين الشهيرات ومنهن عائشة بنت طلحة وسكينة بنت الحسين لاسيما وقد وقر في الوعي أن الحجاب إنما كان لنساء النبي خاصة. وقد ظل الباعث على السفور في الإسلام كما في الجاهلية هو الزهو بالجمال والاعتداد بالتصون والاعتزاز بالعفة(١٤)

وتعزيزًا لشواهد حالات السفور والحجاب المتعايشة بانسجام كوجه من وجوه الثقافة لا الشرع، نورد ما روي من أخبار عن عائشة في موكب الحج، فقد وردت روايات عن عائشة في حجتها لا تتحدث صراحة بل ضمنا، تفيد تغطيتها لوجهها رغم معرفة محيطها بها لسفورها الشائع كما مر. وتفيد الرواية أن الشاعر المشهور عمر بن أبي ربيعة باغتها سافرة في الطواف وهي تريد أن تستلم الركن، فبهت لما رآها ورأته: "وعلمت أنها قد وقعت في نفسه، بعثت إليه بجارية لها وقالت: قولي له اتق الله ولا تقل هجرا، فإن هذا مقام لا بد فيه مما رأيت. فقال للجارية: إقرئيها السلام وقولي لها: ابن عمك لا يقول إلا خيرًا(١٥)".

وقد يكون السفور مؤقتا، فرغم أن الإحرام يقتضي السفور لانتشار عادة النقاب، إلا أن خمار أو نقاب بعض النساء ومنهن عائشة في محيط الحج، قبله أو بعده أو في الطريق، قد غدا هو الآخر عادة اجتماعية مرتبطة بموسم الحج. ويفيد خبر عائشة مع الشاعر عمر بن أبي ربيعة أنهما يعرفان بعضهما قبلا، وأن المباغتة الآن ليست إلا لاستثنائية المقام. وفي قولها: "فإن هذا مقام لا بد فيه مما رأيت" ما يدعم ما ذهبنا إليه، وهو تلازم

عادات السفور والحجاب وتعايشها بوصفها عادات اجتماعية لا تطبيقات شرعية.

وبناءً عليه لا ينبغي الحرص على تكذيب هذه الرواية أو تلك لخروج بصورة اجتماعية واحدة، بل إن تنوع الروايات لاسيما تلك المرتبطة بشخصية واحدة كعائشة بنت طلحة الآن مثلاً، هو دليل صدق الروايات في نقلها للواقع الاجتماعي المتنوع بتلقائية بريئة. ونضيف دليلاً آخر على تنوع السلوك الاجتماعي، وهو ما ترويه المصادر عن فقيه[١٦]، رأى عائشة بنت طلحة سافرة وهي تطوف بالبيت فسألها من أنت فأجابت:

من اللاءِ لم يحججن يبغين حسبة ولكن ليقتلن البريء المغفلا

ولا يظهر في هذه الإجابة الورع الذي أظهرته أمام ابن أبي ربيعة بحديثها عن المقام الخاص، بل راق لها هنا أن تأتي بإجابة فيها دعابة وتظرف، وأنها إنما حجت لتقتل بجمالها وسحرها الأبرياء والمغفلين الذين ينظرون إلى الجمال فتقتلهم الحسرة لأنهم لا ينالوه. والبيت أعلاه يرد في قصيدة للشاعر الغزلي العُرجي[١٧] اشتهر منها بيتان هما:

أماطت كساء الخفر عن حر وجهها
وأدنت على الخدين بُردا مهلهلا
من اللاء لم يحججن يبغين حسبة
ولكن ليقتلن البريء المغفلا

ويذكر مرجع حديث إن هذا اللون من الشعر: "كان يفتن النساء ويطربهن، ويذهب بعقولهن وقلوبهن (..)، ولا سيما البيت الثاني، كانت عشرات الحاجّات السافرات منهن والمحجبات يتمثلن بهذا البيت، بل وينشدنه إنشادا ويغنين به غناء ويرقصن عليه رقصًا[١٨]".

ولعل ما رواه الأصفهاني في سيرة الشاعر العرجي ما يؤكد هذا القول، إذ يرد جواب شبيه لجواب عائشة بنت طلحة ولكن بالبيتين معا، عن امرأة أخرى وصفت بالجمال قيل أنها أرفثت في الحج بكلام، أي أنها تفوهت بفحش، فتقدم منها عبدالله بن عمر العمري فقال لها: "يا أمة الله ألستِ حاجة! أما تخافين الله! فسفرت عن وجه يبهر الشمس حسناء، ثم قالت: تأمل يا عم فإنني ممن عنا العرجي بقوله"، وتلت البيتين السالفتين، فقال لها الرجل: "أسأل الله ألا يعذب هذا الوجه بالنار". وتضيف الرواية أن هذا الخبر بلغ بعد ذلك سعيد بن المسيب، أحد فقهاء وعلماء العصر آنئذ، فرأى أن الأمر كله من "ظرف عُبَّاد أهل الحجاز"، وأضاف مستنكرا إنه لو كان الرجل "من بعض بُغَضاء العراق"، أي غُلاتهم، لقال لها: "أغربي قبحك الله[١٩]". هذه الرواية تفيد شيئًا مهمًا وهو أن الغلاة على قلتهم وجدوا منذئذ، وشاعت آراؤهم المستنكرة، لكن أعلاما مشهورين كسعيد بن المسيب رأى الأمر كله ظرفا يأتيه عباد الحجاز، وفي هذا اللقاء الحميم بين العبادة والظرف كما نقل عن ابن المسيب ما يشرح المقصود من عرضنا لصور التاريخ الاجتماعي ليجد المسلم في الظُرف فسحة بريئة لإراحة النفس ومنعها من التكدر والتجهم والصدأ. وهو معنى يرد في قول مأثور نصه: "أريحوا النفوس فإنها تصدأ كما يصدأ الحديد". ولو صح هذا القول حديثًا عن رسول الله (ﷺ) لعلت قيمة القول، ويبقى لكل إنسان في إراحة النفس مذهب وسبيل، طالما جانب المحرم الصريح.

وقد لا يجد البعض فيما يتعلق بتشابه الإجابات عند عائشة والمرأة الأخرى دليلاً على شيوع هذا اللون من التظرف، وقد يشككون تاليا بصحة ما نقل عن عائشة والمرأة الأخرى، لاسيما وأن تشابه إجابات أخرى على قلتها نجدها هنا وهناك تنسب لغير شخص واحد، ومع أن في إثبات النسبة للقائل فائدة تعين على تفهم الصورة الاجتماعية أكثر، إلا أن المهم في النص، حتى مع تعذر تحديد قائله هو الدلالة الاجتماعية التي يتضمنها، فهو يبقى نصًا اجتماعيًا قائمًا تداولته الألسن حتى ضمن له التدوين وجودًا واقعيًا لا سبيل إلى دحضة، ومن يزعم أن الرواة صاغوا حوادث من هذا القبيل اعتمادا على مشاهد الشعر الواردة في الأبيات، إنما يطلق افتراضًا غير مؤيد بالدليل، ولا يقوى على إلغاء واقعية النص. ونستطيع القول باطمئنان إن شهرة جواب ما عُرف أصلاً عن رجل أو امرأة، هو الذي يغري بشيوع استخدامه، وهكذا تتوزع نسبته بين أشخاص كثر بعدئذ، يكون كل منهم قد قاله إما أصالة أو تقليدًا أو حتى كذبًا. ويبقى النص نصًا اجتماعيًا واقعيًا له دلالته السلوكية. ولأن بيتي العرجي السالفين قد شُهرا وافتتن النساء بهما، فإنه يمكن تصور عائشة وغيرها يشرحن بالبيتين السالفين موقفًا يحدث لهن في موسم الحج، حيث كان الموسم مناسبة دينية واجتماعية على السواء كما تصوره قصيدة العرجي، ومأثورات أخرى كثيرة.

ونخلص إلى أن سفور عائشة بنت طلحة يبقى في إطار البداهة الاجتماعية الممتدة من زمن ما قبل الإسلام يومئذ، لاسيما وأن النقاشات الشرعية حول النقاب ووجه المرأة إنما انتعشت في القرن الثالث الهجري، وهي التي رصدها الجاحظ (ت. ٢٥٥هـ) في "رسالة القيان"، ثم إن الرأي الفقهي الغالب والمتواتر إلى اليوم هو أن وجه المرأة ليس بعورة، وهو ما أكد عليه شيخ السلفية المعاصر الألباني (رحمه الله) في كتابه الشهير "جلباب المرأة المسلمة"، وغيره من الفقهاء، ونستشهد به تحديدا لقربه من القائلين بعورة الوجه ومقارعته لهم. والمفيد أن ندرك أننا أمام سلوك اجتماعي تلقائي وفي بيئة سكنية بسيطة ومفتوحة، يعرف الناس فيها بعضهم بعضا، وفيها ألوان متعايشة من السلوك الاجتماعي وتنوع بدهي لأشكال الظهور مقبول،

وأن أخبار الحجاب والسفور في القرن الأول الهجري إنما كانت تتواتر ضمن حال الثقافة الاجتماعية لا الشرع.

٣-عائشة والفقيه الشعبي

وهناك رواية أخرى مسرحها الكوفة في العراق تصور مصعب بن الزبير زوج عائشة وأمير العراق في هذه الفترة الممتدة من سنة ٦٦ إلى ٧٢هـ، متباهياً بجمال زوجه عائشة ويرغب في أن يعرف الناس مقدار حسنها وجمالها. وهي الرواية التي تصور الأمير مصعب بن الزبير مصطحبا لفقيه العراق عامر بن شراحيل الشعبي (ت. ١٠٣أو ١٠٤هـ) إلى منزله ليرى عائشة في كامل زينتها وليحدث بما رأى.

وكي يتمكن القارئ من متابعة حديثنا حول لقاء الشعبي بعائشة نورد الرواية بتمامها كما وردت في أقدم مصدر لدينا هو كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة الدينوري المتوفى (٢٧٦هـ)، وهو يسبق كتاب الأغاني بزهاء القرن من الزمان.

عن الشّعبيّ قال: دخلت المسجد باكرًا، وإذا بمصعب بن الزّبير والناس حوله، فلما أردت الانصراف قال لي: أُدْنُ. فدنوت منه حتى وضعت يدي على مرفقته، فقال: إذا أنا قمت فاتبعني؛ وجلس قليلاً، ثم نهض فتوجّه نحو دار موسى بن طلحة فتبّعته، فلما أمعن في الدار التفت إليّ وقال: أدخل. فدخلت معه ومضى نحو حجرته وتبعته، فالتفت إليّ فقال: أدخل، فدخلت معه فإذا حَجَلَةٌ[٢٠]، فطرحت لي وسادةٌ فجلست عليها، ورُفِعَ سَجْفُ القبّة، فإذا أجمل وجه رأيته قطّ، فقال: يا شعبيّ، هل تعرف هذه؟ قلت: نعم، هذه سيّدة نساء العالمين عائشة بنت طلحة؛ فقال: هذه ليلى، ثم تمثّل:

وما زلت من ليلى لدنْ طرَّ شاربي
إلى اليوم أخفي إحْنَةً وأداجن
وأحمل في ليلى لقوم ضغينةً
وتُحمَل في ليلى علي الضغائن

ثم قال: إذا شئت يا شعبيّ فقم. فخرجت، فلما كان العشيّ رحت إلى المسجد فإذا مصعب بمكانه، فقال لي: أدن. فدنوت، فقال لي: هل رأيت مثل ذلك الإنسان قطّ؟ قلت: لا، قال: أتدري لم أدخلناك؟ قلت: لا، قال: لتحدّث بما رأيت. ثم التفت إلى "عبد الله بن" أبي فروة فقال: اِعطه عشرة آلاف درهم وثلاثين ثوبًا. فما انصرف يومئذ أحدٌ بمثل ما انصرفت به: بعشرة آلاف درهم، وبمثل كارة القصّار[٢١]، ونظري إلى عائشة"[٢٢]

ثم ظهرت الرواية بعد ابن قتيبة عند البلاذري المتوفى سنة (٢٧٩) للهجرة، في "أنساب الأشراف" والبلاذري مؤرخ حسن الصيت ينقل عن ثقات ويتثبت مما يروي، ويعد معاصرا لابن قتيبة. عند البلاذري يتغير مسرح الرواية فلا يكون الشعبي بالمسجد بل يرد أنه ركب مع مصعب حتى إذا ترجل مصعب عن خيله أمر الشعبي بالنزول من خيله وأخذه بيده وأدخله الدار فشاهد عائشة بزينتها، وعندما هم بالانصراف تتدخل عائشة وتقول: "والله لا ينصرف إلا بجائزة"، ثم يتغير أيضا مشهد اللقاء التالي فلا يكون في المسجد، بل يدخل الشعبي على الأمير مصعب وعنده ناس فيستدنيه إليه ويسأله رأيه في عائشة همسًا ثم يعود الشعبي إلى مكانه[٢٣]. ورواية البلاذري هذه تبقي جوهر المشاهدة قائمًا فلا تشكك به ولا تستنكف منه بتعليق أو ملاحظة أو سوى ذلك. وبحكم معاصرة ابن قتيبة للبلاذري، تبدو رواية البلاذري، وقد قلت فيها الزخرفة والمبالغة، أميل إلى أن تكون هي الأقدم تدوينا. والحسم في صحة الروايات مؤجل إلى ما بعد الاستعراض لكل الروايات.

ثم تظهر الرواية للمرة الثالثة عند ابن عبد ربه المتوفى (٣٢٨هـ) في العقد الفريد وهو مصدر أندلسي ومؤلفه عاش ومات في الأندلس، ولا تختلف رواية ابن عبد ربه عن رواية ابن قتيبة. وتظهر الرواية ثانية أن عائشة هي من تقترح جائزة للشعبي وقد رآها: "أما إذا جلوتني عليه فأحسن إليه"[٢٤]، وهو قول قد يفهم منه أنه ما كان أحد يراها، لكن الشعبي، كما تفيد الرواية، عرفها فورًا، دون أن ندري مكان التعرف عليها أفي الحجاز كان ذلك أم في العراق؟ فقد عاش الشعبي في المدينة زمنا ثم عاش في الكوفة، وهو قريب من عمرها، ولعله يعرفها من المدينة والكوفة معا، لكنها هنا تتكشف له في بيتها بكامل زينتها، وهو مقام آخر استحق الشعبي عليه جائزة فوق رؤيته لها، كما تصور الرواية.

وفي المرة الرابعة تظهر الرواية عند الزجاجي المتوفى (٣٣٦هـ) في كتابه "أخبار أبي القاسم الزجاجي"، وتروى الرواية عن (مجالد عن الشعبي) نفسه، لكن مسرح الرواية وطبيعتها يختلفان فلا يكون في المسجد، ولا يكون رَكِب مع مصعب، بل دخل عليه في بيته، فطلب منه أن يرفع السُتُر، ففعل، فشاهد عائشة، فسأله مصعب عنها، فمدح الشعبي جمالها، فزفر مصعب واشتكى حاله معها وقال: "أما إني ما تهنأت بالعيش معها ولا انتفعت به مني، لأني رجل مذكر أريد أن يكون الأمر لي، وهي مذكرة تريد أن يكون الأمر لها. فلا أنا أتابعها، ولا هي تتابعني"[٢٥]. وتقف الرواية هنا وليس لها لواحق. وهذه الرواية الخالية من التصوير المسرحي والعطاء والمباهاة، أقرب إلى الواقع، لأن مصعب بعدها يظهر شكواه منها ومن اعتدادها بنفسها فلا يتفقان ولا يهنأ كل بصاحبه. وكأن الزجاجي هنا يرى قيمة الرواية في تصويرها حال من تزوج جميلة ثم لا يهنأ بها لشراسة خلقها، وقد قيل عن نساء بني تيم ذلك وعائشة منهن.

ثم وردت الرواية بعد ذلك للمرة الخامسة عند الأصفهاني المتوفى (٣٥٦هـ) في الأغاني، وهي نفسها الرواية الواردة عند ابن قتيبة بلا زيادة ولا نقصان. ويحسن هنا أن ننوه ثانية إلى أن الأصفهاني متابع لمن قبله كي لا يتم النكير عليه وعلى الرواية من الغلاة، وهو معاصر للزجاجي الذي انفرد بتصوير آخر للرواية يختلف عن الشائع المتواتر. ثم تظهر الرواية بعد ذلك عند المعافى بن زكريا المتوفى (٣٩٠هـ) في كتابه "الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي"، وهو من المشتهرين بالثقة في الرواية أيضًا، ولا تختلف الرواية في شكلها الخارجي عن رواية ابن قتيبة وأن البداية كانت في المسجد. لكن هذه الرواية تُظهر زيادات ومنها سبب اصطحاب مصعب بن الزبير للشعبي إلى بيته وهو أنها اشتهت تبادل الحديث مع الشعبي، وبكلمات الرواية، يقول مصعب للشعبي: "أنها اشتهت عليّ حديثك، فحادثْها، وخرج وتركنا، قال فجعلت أنشدها وتنشدني وأحادثها وتحادثني حتى أنشدتها قول قيس بن ذريح:

ألا يا غراب البين قد طرت بالذي
أحاذر من لبنى فهل أنت واقع
أتبكي على لبنى وأنت قتلتها
وقد هلكت لبنى فما أنت صانع

قال: فلقد رأيتها وفي يدها غراب تنتف ريشه وتضربه بقضيبٍ وتقول له: يا مشؤوم[٢٦]."

هذه الرواية تضيف صورة جديدة وهي ترك الأمير مصعب زوجه عائشة والشعبي يتحادثان منفردين. وقد أخذ الحديث يكون تناشدا للشعر، والغزلي منه على وجه الخصوص كما مر. وزادت الرواية أن غرابا كان بيدها تنتف ريشه وتخاطبه يامشؤوم. فالغراب عند العرب رمز للفراق والهجران. ثم تظهر الرواية بعد أقل من قرنين عند ابن عساكر المتوفى (٥٧١هـ)، في كتابه "تاريخ دمشق"، وفي هذا المصدر يظهر جديد لافت، فبعد أن أدخل مصعب الشعبي قصر الإمارة وأظهر له عائشة، سأله إن كان يعرفها فأجاب الشعبي بالنفي، وهي كذلك تساءلت عن هذا الذي أدخل عليها، فلما سمعت اسمه طلبت من مصعب أن يمنحه المال وقد كان عندها، فوهبه عشرة آلاف درهم[٢٧]. ثم تكرر في هذه الرواية أيضا أنها اشتهت حديث الشعبي فحادثها كما ورد سابقًا في رواية المعافى بن زكريا.

ثم نجد الرواية مرة أخرى عند البُري (ت. ٦٧٩هـ) في كتابه "الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة". وفي هذا المصدر لا تختلف الرواية عن الرواية الأصل التي أوردها ابن قتيبة، إلا بزيادة وصف ما كان عليها من جواهر وحلي جميلة وأنها كانت أجمل مما عليها من زينة.[٢٨] ولا يورد النويري (ت. ٧٣٣هـ)، هذه الحكاية في "نهاية الأرب في فنون الأدب"، رغم أنه نقل كل أخبار عائشة عن الأصفهاني. وآخر ظهور للرواية نجده عند ابن كثير (ت. ٧٧٤هـ)، وترد مختصرة فيها تأكيد حصول مشاهدة الشعبي لعائشة وإطرائه لجمالها وحسنها، وتظهر هي لا تعرف من هذا الذي أدخل عليها وتقترح له المكافأة.

كان ذلك استعراضًا تاريخيًا للرواية في أكثر من مصدر، وقد دخل عليها بعض التغير في شكلها الخارجي في هذا المصدر أو ذاك، لكن جوهر الرواية وهو دخول الشعبي إلى بيت مصعب بن الزبير ومشاهدته زوجته عائشة بكامل زينتها ظل ثابتا في كل الروايات التي تروى كلها عن الشعبي بسند قصير أو طويل، أي أن الفقيه الشعبي هو مصدر هذه الرواية، وهو ممدوح في كتب السير، وأنه ثقة وأحد العلماء الحفاظ. ولعله روى شيئًا عن مقابلته لعائشة، لكن لا ضمان لبقاء ما روي على حاله. واللافت جدا تواتر هذه الرواية خلال القرون دون نقد أو تجريح أو تكذيب لجوهر الرواية، وهو ما قد يغري بتصديقها والأخذ بها وعرض صورة من صور الحياة الاجتماعية تتنافر كلية مع تصوراتنا لآداب اليوم. وقد تتبعنا الرواية في المصادر المختلفة علّنا نقف على الرواية الأصدق والأقرب للواقع، أو ما يساعدنا على نفي حصول تلك المقابلة بين الشعبي وعائشة على النحو الذي أوردته كل الروايات هنا، وكلها تنسب للشعبي في نهاية الأمر.

ويمكن تلخيص اتجاه الروايات وما تريد إبرازه بثلاث وجهات، هي المباهاة والمحادثة والصلح. الاتجاه الأول: **المباهاة**، ويعني أن مصعب أدخل الشعبي لينظر إلى زوجته عائشة كي يحدث بجمالها مباهاة لغيره. والثاني **المحادثة**: ويعني أنه أدخله إلى بيته كي يحادث عائشة لأنها رغبت في محادثته. والثالث **الصلح**: ويعني أن الشعبي دخل على الأمير مصعب فرأى عائشة وأثنى على جمالها فاشتكى منها مصعب، ولعلها زيارة للصلح بينهما رغم عدم ورود ذكر صريح لهذا الأمر.

فما الذي يمكن قبوله تاريخيًا أولاً، قبل أن نصف الرواية بأنها "نص اجتماعي"، له مدخله في الفهم والتفسير؟ هل نقبل الرواية بتفاصيلها المكررة والمتواترة عبر القرون دون جرح لها أو نقد، ثم نستخرج الصور الاجتماعية البارزة منها، وهي تحدث عن نفسها بنفسها ولا تحتاج إلى إبراز، لاسيما وأن شخوص الرواية فقيه مشهور وأمير مشهور وزوجة أمير مشهورة أيضا؟ أم نُحَكِّمْ أذواق عصرنا ونجعلها معيارًا نسقطه على أذواق صدر الإسلام وثقافته؟ وذوقنا المعاصر يستغرب مثل هذه الرواية وينكرها، فهل نكون منصفين وطلاب معرفة تاريخية إن نحن حكّمنا أذواقنا المعاصرة لفرز المعقول واللامعقول من المروي؟ لكن فحص الروايات وتمحيصها واجب علمي، وهو واجب لا يتم علميا إلا في إطار البيئة التاريخية التي أنتجت النص وتولت رعايته في القرون التالية. أي

أن البيئة التاريخية، وليس الذوق المعاصر هي مناط فرز الصدق من الكذب في هذه الرواية وغيرها.

ومن خلال التجربة مع النصوص وبيئاتها التاريخية، يمكن القول إن هناك جوهراً للرواية لابدَّ من الإمساك به والإقرار بوقوعه، وهو أن الشعبي فقيه العراق دخل مسكن الأمير مصعب بن الزبير، ورأى عائشة بنت طلحة، وحادثه وحادثها. وليس في هذا ما يثير الرِّيب ويُلفِتْ الأنظار، وفي هذا البحث من الشواهد على ذلك ما يكفي ويزيد. ونحن نرجح أن الشعبي كان يدخل على الأمير مراراً فهو فقيه العراق ومفتيها، وحصول علاقة وثيقة بينه وبين الأمير منتظر وضروري. لكن ما الذي عسانا نرجحه من سبب لزيارة يرى فيه الشعبي عائشة بنت طلحة في بيتها وبزينتها؟ هل هي المباهاة أم المحادثة أم الصلح؟

وفيما يتعلق بالاحتمال الأول، المباهاة، فقد وردت روايات عن غرور مصعب بنفسه وجماله، ونسب إليه قوله إنه جمع بين أجمل امرأتين في عصره، وهما سكينة بنت الحسين وعائشة بنت طلحة. كما وردت روايات عن أنه كان يغار من أهل الجمال. لكن مصعب في هذه الفترة، وقد كان أمير العراق كله ومعظم المشرق الإسلامي، نائبًا لأخيه خليفة الحجاز عبد الله بن الزبير، عرف بالشجاعة ومقارعة الأعداء في ميادين المعارك. وكان هو من قتل المختار الثقفي، وأوقف ثورته وقضى على خصومه، وأدار أكثر من معركة ناجحة حتى صفا له العراق، ولم يهزم إلا أمام عبد الملك بن مروان عام ٧٢هـ، وشهد له خصومه بالشجاعة في كل المعارك وفي هذه الأخيرة أيضًا.

أمير بهذه المواصفات، يحكم العراق ومعظم المشرق، محاط بالخصوم والأعداء، وعرف بالكرم والشجاعة، لا يتوقع منه أن يظهر، كما تصوره الروايات، مشغولاً بتعريف الناس بجمال زوجته عائشة، فالمعرفة قائمة بذاتها بحكم كونه الأمير وبحكم شهرة عائشة أيضًا وجمالها، وبحكم بساطة الحياة يومئذ وسهولة التعارف، ولا يحتاج الأمير والحال هذه، حتى مع الإقرار برغبته في إشهار جمال زوجته، إلى الشعبي كي يحدث بجمالها في الناس، فشهرة جمالها قائمة وتتولى النساء غالبًا إشهار ما استتر من جمال، ناهيك عن جمال عائشة وقد كانت هي نفسها متباهية بجمالها ولا تستر وجهها.

أما **المحادثة** التي أعطيت سببا للزيارة، ففي متن الرواية وطريقة عرضها ما يقدح فيها، لاسيما تصوير عائشة ممسكة الغراب وتنتف ريشه، ويكون الحديث عن شعر الغزل. ومع أن التحادث في هذه الأمور شائع، وسنجد عائشة بعد ذلك تلقى الشعراء في الطائف وتحادثهم، إلا أن مثل هذا السبب لا يستحق أن يذكر، إلا أن يكون عذرا ليدخل عليها ويراها ويحدث بجمالها، وهو ما يعني ترجيح سبب المباهاة وقد عرضنا لتهافته.

والأقرب للواقع هو السبب الثالث، الصلح، لكنه لا يرد في رواية الزجاجي التي نراها أقرب للواقع، ومع ذلك نرجح أن الشعبي دخل دار مصعب في وساطة وصلح بين مصعب وزوجته، فهو فقيه العراق ومن رجال الدولة فيها، وقد عُرفت عائشة أنها تطيل الخصام مع أزواجها، وأن دخول الفقيه عليها لينصحها بأوجه الشرع وحقوق الزوج مما يقبل عقلا في تلك البيئة التاريخية، وينتفع الأمير بزيارة الفقيه وتحصل المودة بينه وبينها وتهنأ به ويهنأ بها. ونكرر الرواية هنا ثانية بتمامها وهي رواية الزجاجي المتوفى (٣٣٦هـ). عن الشعبي قال: "دخلت على مصعب بن الزبير فقال لي: يا شعبي ارفع هذا الستر فرفعته فإذا عائشة بنت طلحة فقال: كيف ترى؟ فقلت: ما كنت أظنهّ أنّ في أهل الأرض من يشبه هذه. فقا: أما إني ما تهنأت بالعيش معها ولا انتفعت به مني، لأني رجل مذكر أريد أن يكون الأمر لي، وهي مذكرة تريد أن يكون الأمر لها. فلا أنا أتابعها، ولا هي تتابعني".

في هذه الرواية لا يذكر الصلح بل تبرز الشكوى، لكن رواية أخرى تعزز ما ذهبنا إليه وهو أن الشعبي إنما دخل للصلح فرأى عائشة وحادثها. وتتعلق الرواية بمخاصمتها لزوجها مصعب، وقد اشتهرت بالعناد وطول الخصام، وتذكر الرواية أن الأمير مصعب أرسل إليها الشاعر ابن قيس الرقيات ليقنعها بترك الخصام، وكان الشاعر ابن الرقيات من المقربين من مصعب وقاتل معه في أكثر من وقعة ومدحه بشعر فائق شاع وذاع. وكانت عائشة قد أقسمت وقالت كما يقول الرجال عند الرغبة في فراق زوجاتهم إنه (أي زوجها مصعب) "عليَّ كظهر أمي"، ثم اتخذت لنفسها حجرة وصارمته، وقد جهد أن يصالحها فما لانت، فبعث الشاعر ابن قيس الرقيات الذي يبدو أنه أقنعها بكف الخصام، ثم تساءلت عن يمينها الذي يحرم مصعبا عليها "عليَّ كظهر أمي" فقال ابن قيس الرقيات: "ها هنا الشعبي فقيه أهل العراق فاستفتيه. فدخل عليها، فأخبرته، فقال: ليس هذا بشيء. فقالت: أتحلني وتخرج خائبًا! فأمرت له بأربعة آلاف درهم".

هذه الرواية متآزرة مع رواية الزجاجي، تقدم وصفا لبيئة الرواية الأقرب للواقع، قبل أن تدخل عليها الزيادات، ولا يعيب الرواية أن تكون الأرجح ومثبتة في مصدر لاحق عن أقدم ذكر لها مزخرف وبعيد عما نرجح أنه الأصل، فقدم المصدر (ابن قتيبة ت. ٢٦٧هـ) ليس حجة على صدق الرواية دائمًا. فلعل الزجاجي، وقد اطلع على الروايات بهذا الشأن أنتقى ما رآه الأصوب فأثبته في كتابه المشتمل على جُمَلٍ من الأخبار المتنوعة والطريفة. وتبقى روايته كما نرى الأكثر قربًا من أحوال مصعب وعائشة والأكثر قربا للبيئة التاريخية يومئذ وثقافتها.

والآن، وبعد أن رجحنا رواية الزجاجي، كيف نشرح ما طرأ على الرواية من زيادات؟ والزيادات متعلقة برغبة مصعب في المباهاة بزوجته، ورغبته في أن يشيع خبر جمالها وزينتها، ثم بالمحادثة حول الشعر الغزلي والمشاركين فيه، وتصويرها تمسك بالغراب وتنتف شعره، ثم تصويرها كريمة مع الشعبي فتقترح له مكافأة فوق مشاهدته لها بكامل زينتها. ثم كيف تشيع الرواية وتتزخرف مرتبطة بالشعبي الفقيه وليس بابن قيس الرقيات الذي قال في جمالها شعرا شاع وذاع؟ وأرى أن الإجابة على تلك الأسئلة تكمن في طبيعة الخبر الأصل، "حديث الفقيه الشعبي مع الحسناء عائشة"، مع طُرْف مشهور عن الإمام الشعبي، وفي المصير الذي آل إليه مصعب بن الزبير وفي عودة عائشة إلى الحجاز لتعيش بين المدينة ومكة والطائف حياة مترفة بحضور اجتماعي بارز، كل ذلك كما نرى هو المسؤول عن الزيادات.

فالشفاه وقد تلقت الرواية الأصل عن دخول الشعبي على عائشة، مع شهرة عائشة بالجمال وافتخار مصعب بأنه جمع بين أجمل امرأتين، ثم مقتله بعد ذلك، هو الذي جعل الرواية تكبر وتتطور ويضيف إليها الخيال كعادته زخارف وألوان حين يتعلق الأمر بلقاءات المرأة مع الرجل، لاسيما وقد قتل الأمير مصعب وأمن العقابَ المتزيدون في الرواية، فأضافوا إلى أصل الرواية ما راق لأخيلتهم أن يتصوروه وللسامع أن يسمعه، فأضيف مسرح الرواية في المسجد قبل وبعد، وأضيفت الستور والزينات والشعر والمحادثة والغراب والمكافأة المجزية وسواها، فصارت الحكاية لونا من القص الشعبي يرضي الفضول والخيال معًا.

ومع أن الرواية بكل تفاصيلها المزخرفة لا تجرح أدبًا ولا تخرج عن شرع، إذ ليس فيها أكثر من المشاهدة في بيئة زمان عربي قديم، لم يكن لباس المرأة وزينتها فيه يومئذ كاشفين ومثيرين للشهوة، بل تجمُّلٌ يخضع لمعنى الحشمة وصون الجسد. أما حديث المرأة مع الرجل في البيئة العامة يومئذ فشائع وتعكس براءة السلوك وتلقائيته مثلما تعكس الثقة بالعفة والاحتشام. والرواية لا تستوقف الباحث بسبب تنوع التفاصيل الشكلية، بل لندرة هذه المشاهد الاجتماعية في التراث، فلم نقرأ رواية مشابهة قط متعلقة بمقابلات بين نساء ورجال في أسرّة النوم وبزينة كاملة. لقد كانت اللقاءات تحدث في المجال العام وبحشمة ظاهرة وعفة أكيدة، وعليه نكرر ما رجحناه وهو أن الشعبي دخل للصلح ولا شيء غير ذلك، فرأى عائشة وتحادثا.

هل نقف هنا مع هذه الرواية أم نظيف أنها "نص اجتماعي" له حضوره بكل تفاصيله، وأنه يطلعنا على ملمح اجتماعي نرى ضرورة إبرازه، وهذا الملمح هو الخيال الشعبي الذي تولى صياغة هذه الرواية، وتواترتها العقول بالقبول حتى القرن الثامن، أي أن العقل الاجتماعي العام المنعكس في تلقي هذه الرواية دون نقد أو إنكار كان يعكس ثقافة مجتمعية خالية من الغلو مقرة بأحوال اجتماعية متنوعة وتلقائية لا ترى فيها ريبة في السلوك ولا تهاونا في العرض، بل طُرْف في الغالب يشيع ويتواتر حتى يجد طريقه إلى التدوين بعدئذ.

٤-وساطاتُ الرجال لدى النساءِ

وضمن الصورة الاجتماعية للعرب في صدر الإسلام نجد الرجال يوسطون رَجُلاً آخر لخطبة النساء، كما يستعينون بالرجال لحل خلافات عائلية، وهذه الأخيرة ما تزال ممتدة إلى اليوم لاسيما في الأرياف حيث الجميع عائلة واحدة كبيرة تعرف بعضها بعضا، وقد صارت من الخصوصيات كما ندعوها اليوم، بيد أن بساطة المجتمعات يومئذ وتعارف المجتمع مع بعضه لم يجعل لمثل هذه الخصوصية حضورا، فكأنها واردة فقط في مجتمع الغرباء، مجتمع المدن الكبيرة الجامعة لأشتات القوم في مكان واحد. وتُظْهِر أخبار عائشة كلا الصورتين، خِطبة الرَّجل للرَّجُل وتوسط الرجل بين زوجين لحل خلاف بينهما.

ففي قصة زواجها من زوجها الثالث عمر بن عبيد الله بن معمر التيمي، يرد أنه أتى عائشة خاطبا إياها لبشر بن مروان بن الحكم، أخ الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، وكان قد صار أميرًا على الكوفة خلفا لزوجها المقتول مصعب، فقالت له: "أما وجد (بشر) رسولاً إلى ابنة عمك غيرك؟، فأين بك عن نفسك؟ قال: أ وتفعلين؟ قالت: نعم، فتزوجها"[٢٩]، وقد وردت هذه الرواية عند البلاذري المتوفى (٢٧٩ هـ)، أما الأصفهاني فيورد روايتين، إحداهما متطابقة مع رواية البلاذري، والأخرى تقول إن عمر بن عبيد الله التيمي، نزل الكوفة فعلم أن بشر بن مروان خطبها فأرسل إليها جارية لتخطبها له فوافقت عليه[٣٠]. وعند ابن الجوزي في المنتظم أن زوجها الثالث هذا عمر بن عبيد الله حمل إليها ألف ألف درهم، خمسمائة ألف مهراً وخمسمائة ألف هدية، وقال لمولاتها: لك على ألف دينار إن دخلت بها الليلة"[٣١]. والمال المذكور هنا ذكر مثله قبلا عند زواجها من مصعب بن الزبير، وهي أرقام لا يمكن التثبت منها، لكنها تحمل دلالة الغنى والترف عند علية القوم كما تشير إلى تقدير الزوج لقيمة عائشة كامرأة، وأن دفع مليون درهم مهرا لها ليس إلا تعبيرا عن القيمة الرمزية العالية لعائشة بنت طلحة. كما تفيد الرواية فوق ذلك أن المرأة كانت يومئذ جريئة وتخطب لنفسها، وما دامت أميل إلى عمر بن عبيد الله من بشر بن مروان أخ الخليفة، فقد كاشفته برغبتها في الزواج منه ووجدت لديه القبول فتزوجا.

أما حالات التوسط من رجال لحل خلافات عائلية بين زوجين، فكثيرة أيضا، ثم إن ما يرد عن عائشة بنت طلحة بهذا

الخصوص متنوع، فشهرتها بمصارمة أزواجها وامتناعها عليهم مددا طويلة قد انعكست وصفا شيقا في المصادر فقيل أنها شرسة الخلق، وقيل أنها أشكس خلق الله(٣٢). وقد مر بنا أن أبا هريرة كان وسيط صلح في المدينة أيام كانت زوجة لابن خالها عبيد الله بن عبد الرحمن بن أبي بكر.

أما حالها مع مصعب بن الزبير، فيظهر أن الخصومات تكررت فتكرر ذكر الوسطاء الموعودين بالجوائز المالية الكبيرة إن هم قدروا على إقناعها بترك الهجر والخصام. وفي هذا السياق ترد أسماء الوسطاء وهم أشعب ومحمد ابن أبي عتيق، والشاعر ابن قيس الرقيات، والشعبي كما مر معنا وأم حبيبة وأم منظور. ولكل من هؤلاء الوسطاء قصة غريبة في كيفية إقناع عائشة بترك الهجر والخصام كي يفوز بالمبلغ الموعود، منهم من أقنعها بتمثيل الود مع زوجها حتى يأخذ الجائزة ثم تعود لما كانت عليه من هجر وخصام، ومنهم من هددها بدفنها حية كما طلب الأمير فارتاعت وتصالحت مع زوجها، ومنهم من أحلها من يمين كما فعل الشعبي ونال جائزته منها. وقد تكون التفاصيل المتصلة بالروايات من خيال القصاص والوعي الشعبي عامة لكن واقع المخاصمة وتوسط الرجال عند النساء للمصالحة يبقى واقعا تاريخا لا سبيل للقدح فيه، وأن فكرة الرجل الغريب أو الأجنبي، كما تشيع اليوم، لم تكن يومئذ من مفردات تلك البيئة البريئة والمنفتحة حيث الناس تعرف بعضها ولا يعرفون معنى للغريب والأجنبي. وإلى جانب الرجال رويت أيضًا وساطة لامرأة تدعى أم حبيبة امرأة أبي فروة، وفي هذه الرواية يظهر أحد أسباب المخاصمة، وهو معاشرة مصعب للجواري(٣٣)، وهؤلاء كن ضرائر قاسيات وإن لم يكنَّ حرائر ولا أزواجا، لكنهن نساء ولديهن من طرائق الإثارة وإشباع الرغبات ما لا يتوفر للزوجات الحرائر، وبحكم توفر الجواري يومئذ من أعراق شتى وتعلمهن فنون الإغراء كن أكثر حظًا عند الرجال من الحرائر، ولعل عائشة بنت طلحة المعتدة بنفسها كانت تستشعر وخزا في كبريائها وتعريضا بأنوثتها إن انصرف عنها زوجها الأمير مصعب إلى جوار أو إلى زوجه سكينة بنت الحسين التي لا تقل عن عائشة جمالا وحضورا. ومع ذلك فلم يذكر هذا السبب إلا مرة واحدة، بينما ذكر سبب الندية والاعتداد بالذات (بل بالذكورية) على لسان زوجها مصعب حين دخل الشعبي عليه وأثنى على جمال عائشة كما مر، ثم اشتكى مصعب منها لأنها لا تلين كأنثى وهو الرجل يريد أن يكون الأمر له.

وفي الخصومة التي توسطت فيها أم منظور يبرز ثانية مقدار الغنى والترف، فمصعب أمير العراق ومعظم المشرق وإليه تجبى الأموال فتكثر وتتكدس ويتم الإنفاق منها بلا حسيب ولا رقيب. يرد في الرواية أن مصعب حاول استرضائها بأربعمائة ألف درهم، فما عنى ذلك لعائشة شيئا، وقد حاورتها أم منظور بشأن الخصام وعاتبتها فسكتت عائشة وظنت أم منظور أنها قبلت الصلح فقالت لمصعب إنها رضيت وأن رضاها في سكوتها، فأقبل يريد الدخول عليها فأغلقت الباب في وجهه فغضب ودفع الباب إليها فتضاربا وأوجعها وأوجعته ففصلت بينهما أم منظور وأخذت في إقناعها بالصلح حتى رضيت(٣٤)، وكدليل على أنفتها وازدرائها للمال أمام كبريائها، جعلت ثمن الصلح الأربعمائة ألف درهم من نصيب أم منظور جزاء صنيعها، فما كان من مصعب إلا أن جعل لها أربعمائة ألف أخرى حين تأتي الأموال. ومرة ثانية لا يمكن الوثوق بالأرقام الواردة لكنها تفيد الغنى والعبث بأموال بيت المال.

٥-عائشة ووالي مكة

ولأن عائشة من النساء المؤمنات القانتات، فهي تحج وتصلي كغيرها من نساء المؤمنين، ولعلها حجت أكثر من مرة، وقد حجت في سنة من السنين غير محددة، لكن حجتها في تلك السنة تقع في خلافة عبد الملك بن مروان، وفي ولاية الحارث بن خالد المخزومي لمكة، والمتوفى نحو (٨٠هـ)، وبعد أن مات عنها زوجها الثالث عمر بن عبد الله التيمي، وأبت أن تتزوج بعده. فقد حجت عائشة في تلك السنة، وروت الأخبار قصتها مع والي مكة الحارث بن خالد المخزومي في موسم الحج، فقد أمر بتأخير وقت الصلاة حتى تتم عائشة طوافها. وكان الحارث المخزومي الموصوف بأنه "ذا قدر وخطر ومنظر في قريش(٣٥)"، كما تقول الرواية، "يتعشقها"، أي يتعشق عائشة ويهواها. وقد قال فيها أشعارًا كثيرة، واشتهرت قصة عشقه لها في الشباب وقد خطبها للزواج لكنها رفضت متعللة بأن بها عيب ولا تريده أن يطلع عليه(٣٦)، ومع رفضها الزواج منه في شبابه، فقد ظل هواه لها حيا رغم السنين والكِبَر للاثنين.

وكان الخليفة عبد الملك بن مروان حين قصده الحارث في دَيْن خيره بين أمور ثلاثة، أن يقضي دينه، أو يعطيه مائة ألف درهم، أو يوليه مكة سنة، فاختار الثالثة وولي مكة. وقد روى ابن حمدون في "التذكرة" ما يلي: "وكان الحارث بن خالد المخزومي مع منصبه وشرفه وفضله، شديد الغزل، خالعًا فيه العذار، ولاه عبد الملك بن مروان مكة، فأذن له المؤذن وخرج إلى الصلاة، فأرسلت إليه عائشة بنت طلحة أن بقي من طوافي شيء لم أتمه، فأمر المؤذنين فكفوا عن الإقامة حتى فرغت من طوافها، والناس يصيحون به ويضجون، فبلغ ذلك عبد الملك بن مروان، فعزله، وكتب إليه يؤنبه فيما فعل، فقال: ما أهون والله غضبه عليَّ إذا رضيت عائشة، والله لو لم تفرغ من طوافها إلى الليل لأخرت الصلاة إلى الليل"(٣٧).

وعند الأصفهاني يقول عن الحارث المخزومي: "فحج بالناس وحجت عائشة بنت طلحة فأرسلت إليه: أخر الصلاة حتى أفرغ من طوافي فأمر المؤذنين فأخروا الصلاة حتى فرغت من طوافها، ثم أقيمت الصلاة فصلى بالناس وأنكر أهل الموسم ذلك من فعله وأعظموه، فعزله الخليفة عبد الملك، وكتب إليه يؤنبه قائلاً: إني لم استعملك لتنتظر بالناس طوف عائشة بنت طلحة"،(٣٨) فقال الحارث: ما أهون والله غضبه إذا رضيت! والله لو لم تفرغ من طوافها إلى الليل لأخرت الصلاة إلى الليل. فلما قضت حجها أرسل إليها: يابنة عمي ألمِّي بنا أوعدينا مجلسا نتحدث فيه، فقالت: في غد أفعل ذلك، ثم رحلت من ليلتها(٣٩) ".

ولا سبيل للشك بهذا الرواية فهي تحدث في موسم الحج والناس شهود، وفيها عزل من ولاية مكة. وهي تظهر لنا لونا جديدا من ألوان الحياة الاجتماعية الواضحة فقصة تعشق الحارث لعائشة مشهورة وهي تعلم ذلك، ويبدو أنها قد استعانت بضعفه ذاك وطلبت منه أن يؤخر الصلاة حتى تتم طوافها، ولأن هذا الطلب يجاوز الحد وليس فيه من الظرف شيء وتلبيته كسر موعد الصلاة، ولذلك فإن الناس الذين تفهموا قصص الحب البريئة في بيئتهم قد وقفوا هنا أمام منكر واضح، وهو تأخير الصلاة، وأمام موعد الصلاة وقدسيتها تسقط المقامات أيا كانت. وقد أدى هذا إلى عزل العاشق أمير مكة وأمير الحج، ولم يظهر المخزومي ندما على ما فعل ولا أسفا لما حل به من العزل بل اعتبر رضاها عنه غاية المنى، وكأنه أراد أن يظهر لها إلى أي حد هو مستعد أن يذهب ليفوز منها بوعد يجلسان فيه للتحدث والمسامرة، لكنها وقد سمحت لنفسها بطلب أثار غضب الناس، لا يمكن أن تسمح بما يخدش شرفها، وقد كبرت، والعفة واجبة في كل حال، فاحتالت على طلب الحارث المخزومي بالمماطلة وبمساعدة جاريتها. فبعد أن أتمت طقوس الحج خرجت ليلا لتتجنب حرج إلحاحه لمقابلتها، فلربما طمع بسبب تأخيره الصلاة لأجلها بما لا تقدر على إجابته.

ومع ذلك، هناك رواية تظهر الحارث المخزومي حريصا على ألا يفهم من حبه وأشعاره في عائشة بنت طلحة غير النسيب مع تعفف ظاهر عن الفاحشة. فقد روت الأخبار أنه قيل له بعد أن مات عمر بن عبدالله التيمي زوج عائشة، وقبله مصعب بن الزبير: "ما يمنعك الآن منها؟ قال: لا يتحدث والله رجال من قريش أن نسيبي بها كان لشيء من الباطل(٤٠)". وقد شاعت عادة العرب على أن لا يزوجوا بناتهم من عشاقهن وممن قال فيهن شعرا إثباتا لعفاف البنات، وأنهنَّ غير ممسوسات بسوء. والمخزومي هنا ينزل عند هذه العادة فلا يتزوجها كي لا تصيبها تهمة السوء، وقد عُرف عشقه لها. أي براءة؟ وأي مجتمع؟

ولا بد أن نستبين في هذه الروايات انسجاما اجتماعيا، فهي تجمع بين صور تأدية الناس لفرائض الدين كالحج والصلاة، وبين استفراغ أشواق الهوى في أشعار وأغان وأحاديث ومفاكهات - باستثناء طلب تأخير الصلاة طبعًا - حتى لو بُرِّر بتأدية طقس ديني آخر في الحج هو الطواف. والواضح الجلي هو أن مصدر هذا الانسجام براءة المجتمع ورفضه العام للمنكر الصريح دون غلو، فهم مؤمنون بالله، يؤدون فرائضه، ويسكنهم يقين راسخ في أنهم في سلوكهم الاجتماعي - باستثناء تأخير الصلاة المستنكر صراحة - لا يجرحون إيمانهم بالله في شيء. ولم يكن مجتمعهم قد أُثقِل بقوائم الحرام، فبقيت نفوسهم راضية لبداهة وعيهم بأن الأصل في الأشياء الإباحة.

ويبدو أن الحارث المخزومي مثله مثل عمر بن أبي ربيعة وكثيرٍ من شعراء الغزل كانوا يتعشقون الجمال أينما وجد مع تعفف ظاهر احتراما للآداب الاجتماعية وقيم الإسلام، ولا يجدون حرجا في قول الشعر في غير واحدة من الجميلات اللاتي كان بعضهن يعترضن الشعراء عمدًا لإثارة قرائحهم في قول الشعر فيهن ليشتهرن بالجمال ويعرفن، وهي قيمة من قيم مجتمع صدر الإسلام ممتدة من الجاهلية. وكان موسم الحج مسرح هذه اللقاءات المثيرة، إلى حد أن موسم الحج وما يجري فيه من مظاهر اجتماعية يحتاج لبحث مستقل. وندلل على هذا الأمر برواية تتصل بالحارث المخزومي نفسه: "بينا الحارث بن خالد المخزومي واقف على جمرة العقبة إذ رأى أم بكر وهي ترمي الجمرة فرأى أحسن الناس وجها، وكان في خدها خال ظاهر، فسأل عنها فأخبر باسمها حتى عرف رحلها، ثم أرسل إليها يسألها أن تأذن له في الحديث، فأذنت له، فكان يأتيها يتحدث إليها حتى انقضت أيام الحج، فأرادت الخروج إلى بلدها، فقال فيها:

ألا قل لذات الخال يا صاح في الخد
تدوم إذا بانت على أحسن العهد
ومنها علامات بمجرى وشاحها
وأخرى تزين الجيد من موضع العقد
وترعى من الود الذي كان بيننا
فما يستوي راعي الأمانة والمبدي(٤١)".

٦-عائشة وموكب الحج

ولأن الحج كان مناسبة دينية واجتماعية، فقد كان لا بد أن يظهر هذا في سلوك الأثرياء من قريش وغيرهم ممن تدفقت عليهم الأموال كالسيول، فبنوا الدور والقصور واستحدثوا الحدائق والمنتزهات، وحفروا الأنهار والترع وتبدلت حياتهم الاجتماعية وتطورت قيمهم(٤٢)، وتنافسوا في إظهار الأبهة والثراء، وكانت عائشة أحد هؤلاء الذين ورثوا المال الغزير وفازت بأعطيات

خلفاء الأموين، وظهر ثراؤها في مجالس غناء فخمة وأعطيات ثمينة(٤٣). وظهر كذلك في موكب الحج، وتقول إحدى الروايات إنها دخلت ذات مرة على الوليد بن عبد الملك وهو بمكة فقالت:

"يا أمير المؤمنين، مر لي بأعوان، فضم إليها قوما يكونون معها، فحجت ومعها ستون بغلا عليها الهوادج والرحائل فعرض لها عروة ابن الزبير فقال:

عائش يا ذات البغال الستين أكل عام هكذا تحجين

وفي رواية أخرى أن حاديها هو الذي قال بيت الشعر ببعض التعديل عندما حجت هي وسكينة بنت الحسين، وقد قالها متباهيا على سكينة:

عائش يا ذات البغال الستين لا زلت ما عشت كذا تحجين

فأجابها حادي سكينة بعد أن غمها ما سمعت:

عائش هذي ضرة تشكوك لولا أبوها ما اهتدى أبوك

فأمرت عائشة حاديها أن يكف فكف(٤٤)"

وكل هذا يدخل في باب التباهي وهو عند النساء أصرح وأوضح. وقد بهر موكب عائشة بنت طلحة حتى عاتكة بنت يزيد بن معاوية زوجة الخليفة، فقد طلبت أن تحج فأذن لها وقال لها عبد الملك بن مروان منبها: "ارفعي حوائجك واستظهري، فان عائشة بنت طلحة تحج، ففعلت، فجاءت بهيئة جهدت فيها أن يكون موكبها الأبرز والأكثر فخامة. فلما كانت بين مكة والمدينة إذا موكب قد جاء فضغطها وفرق جماعتها. فقالت: أرى هذه عائشة بنت طلحة، فسألت عنها فقالوا: هذه خازنتها. ثم جاء موكب آخر أعظم من ذلك فقالوا: عائشة، فضغطهم، فسألت عنه فقالوا هذه ما شطتها. ثم جاءت مواكب على هذا إلى سننها ثم أقبلت كوكبة فيها ثلاثمائة راحلة عليها القباب والهوادج. فقالت عاتكة: ما عند الله خير أبقى(٤٥)". ولا شك أن هذه رواية شعبية، فيها مبالغة وخيال، تعكس ما يرتبط بالغنى وأبهة الملك والمال، وأيا كانت المبالغة فيها فلا ريب أنها تقوم على أصل واقعيٍ ما.

٧-التنزه والرماة والشعر

وفي أخبار عائشة صور اجتماعية أخرى منها أنه كان لها في الطائف مال عظيم وقصر تتنزه فيه وتجلس بالعشيات، ويتبارى رماة القوس بين يديها ويعرج عليها الشعراء والمشهورون فتحادثهم بما عرف عنها من علم غزير بأخبار العرب وبالشعر، ديوان العرب ومخزن أشواقهم، وتسألهم عن أحوالهم أو عما تعرف من أشعارهم، كما فعلت مع النميري الشاعر، فقد سألته أن ينشدها مما قال في محبوبته زينب وهي ابنة عمه فذكر لها أبياتا بعد تمنع وإصرار منها، إلى أن وصل إلى البيت الذي فيه:

تضوع مسكا بطن نعمان إذ مشت به زينب في نسوة خفرات

فاستحسنت ما قال وشهدت له بالكرم والطيبة والتُّقَى والدِّين، وأمرت له بألف درهم، وجاءها النميري كرة أخرى وقال لها إنه يريد أن ينشدها من شعر هاويها الحارث المخزومي سالف الذكر، ورأى الموالي أنه بذكر الحارث المخزومي قد تخطى حدوده معها وأردوا الوثوب عليه فمنعتهم، وسمحت له بإنشاد شعر الحارث فيها، فاستحسنت بحضور النميري ما أنشدها من قول الحارث الذي تعرفه لا شك ورأت انه قال قولا جميلا، وأمرت له بألف درهم أخرى وكسته حُلَّتين وطلبت إليه مع ذلك أن لا يأتي ثانية(٤٦).

فهل تستطيع امرأة في زماننا هذا أن تفعل ما فعلته عائشة بنت طلحة في صدر الإسلام حتى وهي في مثل خصالها وموقعها الاجتماعي وغناها؟ لقد شط بنا الزمان وتغيرت أمزجة القوم وعاداتهم وأذواقهم، ويحتاج الأمر لو أريد له أن يحدث إلى جرأة وإقدام وجهد نفسي واجتماعي. وليس هذا القول دعوة لأحد من أي نوع، بل تذكير بأننا نجهل التاريخ الاجتماعي لصدر الإسلام، وتسيطر على أذهاننا صورٌ فقهية لا علاقة لها بزمن صدر الإسلام وتفاصيل حياة القوم يومئذ، فنظلم أنفسنا بالتسابق على مجاراة زمن لم نستوعبه، واهمين أننا نقلده، وأحرى أن يجري التسابق لمعرفته أولا على نحو واقعي لتحرير وعينا مما علق به من صور باطلة مغشوشة. إن هذه الصور التي نستعرضها الآن كانت من الناحية الاجتماعية من بديهيات القوم حتى وإن كانوا يستحدثونها، فلم نقرأ إزاء هذه المرويات ما يفيد الغضب أو الاستهجان أو النكير عليها، وقد ذكر مثل هذا الغضب والاستهجان عند ما يحدث ما لا يقبل كتأخير الصلاة.

٨-بقية أخبار عائشة

وتذهب الروايات في تسجيل أخبار عائشة وغيرها إلى حد الحديث عن كيفية المعاشرة الجنسية مع الأزواج، وينقل حوار لعائشة مع امرأة قدمت من الكوفة ودخلت بيت عائشة، فسمعت معاشرتها لزوجها وأتت بالأعاجيب، فاستغربت المرأة ذلك وقالت لها: "أنت في نفسك وموضعك وشرفك تفعلين هذا! فقالت إنا نتشهى لهذه الفحول بكل ما حركها وكل ما قدرنا عليه(٤٧)". وفي مجلس غناء أعدت له عائشة بأبهة وفخامة تغنيها إحدى مغنيات المدينة المشهورات (عزة الميلاء) بيتين من الشعر هما:

وثغر أغر شتيت النبات
لذيذ المقبل والمبتسم
وما ذقته غير ظن به
وبالظن يقضي عليك الحكم

فيجيب زوجها مصعب، وكان يستمع إلى مجلس الغناء من وراء الستر، كما تقول الرواية: "يا هذه إنا قد ذقناه فوجدناه على ما وصفت(٤٨)".

وتصف الروايات حتى كبر عجيزتها، فيرد أنها شوهدت بأحد المساجد جالسة: "ثم ذهبت تقوم ومعها امرأتان تُنْهِضَانها فأعجزتها إليتاها من عظمهما فقالت: أنى بكما لمعناة". وذُكر لها قول الحارث:

وتنوء تثقلها عجيزتها نهض الضعيف ينوء بالوسق(٤٩)

كما روي أن إحدى الوصيفات زارت عائشة، ثم قالت: "فرأيت عجيزتها من خلفها وهي جالسة كأنها غيرها، فوضعت أصبعي عليها لأعلم ما هي، فلما وجدت مس أصبعي قالت: ما هذا؟ قلت: جُعِلت فداءك! لم أدر ما هو، فجئت لأنظر فضحكت وقالت: ما أكثر من يعجب مما عجبت منه(٥٠)". وهو جواب بسيط وعادي وفيه قبول وإقرار للعجب. وفي رواية أخرى أن شخصًا نعت بابن اسحق دخل على مجلس عائشة، حيث كانت تستقبل الناس غير محتجبة فقال: "فلقد رأيتني دخلت على عائشة وكانت متكئة، ولو أن بعيرا أُنيخ وراءها ما رُئي"(٥١). ومع ذلك فقد كانت مرغوبة وفي هذا مؤشر على أذواق القوم في المرأة المشتهاة.

وهناك رواية يحار المرء فيها متعلقة بخطبة النساء، وفحواها أن الخاطبة تطلب من الفتاة التجرد عن ثيابها لتقدر على وصفها وصفًا كاملاً، وقد وردت هذه الرواية متصلة بثلاث نساء بينهن عائشة بنت طلحة. ففي كتاب الفاضل للمبرد (٢٨٦هـ) يذكر: "أن عبد الله بن جعفر والحسين بن علي وعبد الله بن عمر ومصعب بن الزبير وجّهوا بحبَّى المدنيّة إلى أربع نسوة تخطبهن لهم عائشة بنت طلحة وسُكينة بنت الحسين، وأم البنين، وامرأة ذهب عني اسمها، فأتتهن حُبَّى وأعلمتْهن بما قصدت له، فكلٌّ قال: ما فيمن ذكرتِ أحد يرغب عنه، قالت لهن: ولكن بيني وبينكن شريطة، قلن: وما هي؟ قالت: تمشي كل واحدة منكن بين يديّ متجرّدة. فأبين عليها، فأدلّت عائشة بنت طلحة بما عندها من الجمال، فتجرّدت ومشت. فلما رجعت حُبَّى إليهم أعلمتهم بما رجعت به منهن ومن عائشة، فقالوا: كيف رأيتِها حين تجرّدت؟ قالت: مشت فما بقيت في بدنها شحمةٌ إلا تحركت، فتزوجها مصعب بن الزبير".(٥٢)

ومثل هذه الرواية وردت متصلة بإحدى مغنيات المدينة هي عزة الميلاء، إذ ذكرت لعائشة إنها تريد أن تصفها لخُطَّاب فيهم مصعب بن الزبير وطلبت منها أن تتجرد من ثيابها، وأنها أجابتها إلى ما طلبت. كما ذكر مثل هذا التجرد في سياق طلب ضرة عائشة لزوجها الأخير عمر بن عبيد الله التيمي، فقد كان متزوجا أيضًا من رملة بنت عبدالله، فأرادات أن ترى عائشة متجردة دون علمها لتقف على جمال جسدها، فاستعانت بجارية لأجل ذلك، وتقول الرواية إن عائشة وافقت على التجرد بعد أن وقفت على خبر ضرتها، فندمت الضرة لرؤيتها عارية لأنها رأت فيها من الجمال الجسدي ما لا تملكه(٥٣). ونحن نقف إزاء روايات التجرد هذه موقف المشكك، لأنها نادرة وليست ضمن مألوفات القوم، والراجح أنها من الخيال الشعبي المتصل بمواصفات النساء المرغوب فيهن ليس إلا.

خاتمةُ

هذه هي عائشة بنت طلحة، سيدة العفاف والحرية، وتُعَدّ مع سكينة بنت الحسين وأخريات ممثلات لواقع اجتماعي في صدر الإسلام تعامل مع المظاهر المروية ببداهة جعلت الناس يتحدثون عنها ويثبتونها في روايات وصلت إلينا، وبفضل هذا النقل والتدوين اللذين أتاحهما أيضًا ذوق اجتماعي منفتح غير قادح للمروي، استطعنا الوقوف على هذه الصور التي نرجو أن تعين في تصحيح الصورة لصالح مجتمع يجد الحياة ويوازن بتلقائية بريئة بين العفاف والحرية.

ومن بين أبرز نتائج البحث هو تنقية أخبار عائشة من المبالغات التاريخية والخروج بصور واقعية تقوم على الفحص والنقد والتحليل، ثم استعمال تلك الصور في إبراز مشاهد متنوعة من التاريخ الاجتماعي لصدر الإسلام تسهم في التعرف عليه على نحو أدق وأعمق مما يشيع عنه، من ذلك: التنوع في أشكال الظهور الاجتماعي للمرأة، وبداهة السفور والمحادثات المشتركة بين النساء والرجال، والتباهي بمواكب الحج، وشيوع أخبار الهوى في إطار اجتماعي غير مثقل بالمحرمات والعيوب مع سيادة أشكال العفاف والابتعاد عن المنكرات الصريحة. وكل هذه الصور تخدم في الخلاصة تصحيح التصورات عن صدر الإسلام وأهله، وتظهر أهمية دراسات التاريخ الاجتماعي لصدر الإسلام دراسة علمية صرفه، وهي التي ستبين مستويات التقارب والتباعد بين ثقافة مجتمعاتنا المعاصرة وثقافة صدر الإسلام، وستكشف مستويات إسقاط معايير ثقافتنا المعاصرة على زمن لا يشبه ما نحن عليه اليوم في مواقفنا إزاء المرأة ومجالها الاجتماعي.

الهَوامِش:

(١) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم: **عيون الأخبار**، ج١، القاهرة، دار الكتاب العربي، مصور عن دار الكتب المصرية لطبعة عام ١٩٢٥، ص ٢٥٨.

(٢) الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين: **الأغاني**، ج١١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٤، ص ١٢٠. ومن هؤلاء الذين تدخلوا للصلح أبو هريرة، حين كانت بالمدينة، والشاعر ابن قيس الرقيات، وكان صديقًا وملازمًا لمصعب بن الزبير، والمشهور بـ (أشعب)، ثم كاتب مصعب بن الزبير ابن أبي فروة. وقد تكرر ذكر هذا الخبر في عدد من المصادر التي عرضت لسيرة عائشة.

(٣) ابن حجر، شهاب الدين أبو الفضل أحمد العسقلاني: **تهذيب التهذيب**، ج١٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٣، ص٤٣٧.

(٤) الأصفهاني، ج١١، ص ١٢٠.

(٥) ابن الجوزي، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر: **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**، ج١، ص ٣٢٥. وقد ذكر المحقق نقلاً عن الخرائطي أن إسناد هذا الخبر مظلم، ومعناه أن راويه ليس مشهورا، وهو ما يعني احتمال كذب الخبر.

(٦) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج٧، ط٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧، ص١١٨.

(٧) الأصفهاني، ج١١، ص ١٢٩-١٣٠.

(٨) الأصفهاني، ج١١، ص ١٢٨.

(٩) الأصفهاني، ج١١، ١٢٣.

(١٠) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر: **أنساب الأشراف**، ج ١٠، ط١، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦، ص١٣٩.

(١١) المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد: **الفاضل**، ط٢، دار الكتب المصري، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١١٩.

(١٢) انظر: الحوفي، أحمد محمد: **المرأة في الشعر الجاهلي**، ط ٢، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦٣. ص ٣٦٩ وما بعدها. وانظر أيضًا: مهران، محمد بيومي: **مركز المرأة في الحضارة العربية القديمة**، مستل من مجلة كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٩٧٧، ص ٢٢٥-٢٥٩. وانظر كذلك: الزيات، حبيب: **المرأة في الجاهلية**، القاهرة، طبع مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٣. ص ١٨ وما بعدها.

(١٣) في كتاب الفاضل للمبرد السالف الذكر فصل بعنوان " فصل آخر في الجمال"، وهو مجرد مثال ليس إلا.

(١٤) المرأة في الشعر الجاهلي، ص ٣٨٠.

(١٥) الأصفهاني، ج١، ص ١٩٩.

(١٦) من بين المراجع المتاحة ينفرد ابن عبد البر بذكر اسم هذا الفقيه، لكنه لا يورد لقبه، بل يقول: "نظر ابن أبي ذئب إلى عائشة ....." ج٧، ص ١١٨.

(١٧) هو عبد الله بن عمر بن عمرو بن عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس، لقب بالعرجي لأنه سكن عرج الطائف، "وكان من شعراء قريش وممن شهر بالغزل منها، ونحا نحو عمر بن أبي ربيعة في ذلك وتشبه به فأجاد". الأصفهاني ١٩٩٤، ج١، ص ٢٩٨-٢٩٩.

(١٨) شقير، نقولا: **العرجي وشعر الغزل في العصر الأموي**، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٦، ص ٥٨.

(١٩) الأصفهاني، ج١، ص ٣١١-٣١٢. وفي بيتي الشعر للعرجي يرد البيت الأول بتبديل بسيط. فبدلا من أماطت كساء الخفر، يرد أماطت كساء الخز، ويبقى المعنى واحدًا.

(٢٠) الحجلة (بالتحريك) موضع في البيت له قبة ويزين بالثياب والستور والأسرة، وهو موضع تجلس فيه العروس بكامل زينتها.

(٢١) الكارة من الثياب: ما يجمع ويشد وسميت كارة القصار بذلك لأنه يكور ثيابه في ثوب واحد ويحملها ويكون بعضها فوق بعض (انظر هامش التحقيق لكتاب عيون الأخبار ج٤، ص ٢٢.

(٢٢) ابن قتيبة، ج ٤، ص ٢٢.

(٢٣) البلاذري، ج ١٠، ص ١٣٨.

(٢٤) ابن عبد ربه: **العقد الفريد**، ج٧، ط٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٧، ص١١٩.

(٢٥) الزجاجي، أبو القاسم: **أخبار أبي قاسم الزجاجي**، بغداد، دار الرشيد، ١٩٨٠، ص ٢٣٦.

(٢٦) المعافى بن زكريا النهرواني: **الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي**، ج٢، بيروت، عالم الكتب، ١٩٩٣، ص ١٣٨.

(٢٧) ابن منظور، محمد بن مكرم: **مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر**، ج٢٠، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٦، ص ١٧٣.

(٢٨) البري، محمد بن أبي بكر بن عبد الله بن موسى الأنصاري التلمساني: **الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة**، ج٢، الرياض، دار الرفاعي، ١٩٨٣، ص ٣٠٧-٣٠٨.

(٢٩) البلاذري، ج١٠، ص ١٩٢.

(٣٠) الأصفهاني، ج١١، ص ١٢٤.

(٣١) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد: **المنتظم**، ج٧، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢، ص٢٢٧.

(٣٢) ابن منظور، محمد بن مكرم: **مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر**، ج٢٠، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٦، ص ١٧٥.

(٣٣) ابن منظور، ج٢٠، ص ١٧٦.

(٣٤) ابن منظور، ج٢٠، ص ١٧٥.

(٣٥) الأصفهاني، ج٣، ص ٢١٧.

(٣٦) البلاذري، ج١٠، ص١٤٠.

(٣٧) ابن حمدون، محمد بن الحسن بن محمد: **التذكرة الحمدونية، ج٦، بيروت**، دار صادر، بيروت، ١٩٩٦، ص ١٧٩.

(٣٨) البلاذري، ج١٠، ص ١٤٠

(٣٩) الأصفهاني، ج٣، ص ٢٢١. انظر أيضا: الأصفهاني، ج١١، ص ١٢٩.

(٤٠) الأصفهاني، ج٣، ٢٢٨.

(٤١) الأصفهاني، ج٣، ص ٢٣٠.

(٤٢) جبور، جبرائيل: **عمر بن أبي ربيعة**، ج١، بيروت، دار العلم للملايين،١٩٧٩، ص ٢٩ وما بعدها.

(٤٣) الأصفهاني، ج١١، ص ١٢٤.

(٤٤) الأصفهاني، ج١١، ص ١٢٧.

(٤٥) الأصفهاني، ج١١، ص ١٢٧.

(٤٦) ابن حمدون، ج٦، ص١٧٧-١٧٨. الأصفهاني، ج١١، ص١٢٧.

(٤٧) الأصفهاني، ج١١، ص ١٢٥.

(٤٨) الأصفهاني، ج١١، ص ١٢٤.

(٤٩) الأصفهاني، ج١١، ص ١٢٩.

(٥٠) الأصفهاني، ج١١، ص ١٢٨.

(٥١) ابن منظور، ج٢٠، ص ١٧٢.

(٥٢) المبرد، الفاضل، ص ١١٨-١١٩.

(٥٣) الأصفهاني، ج ١١، ص ١٢٦.

ISSN: 2090 – 0449 Online
UIF Universal Impact Factor, [0.1101].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.02].

دراسات

جُهودُ الْعُلَمَاءِ فِي مُوَاجهَةِ جَمَاعَةِ الدَّهْرِيَّةِ

الإِمَامِ أَبِي حَنِيْفَةَ نَمُوْذَجًا (١٠٥ – ١٥٨هـ/ ٧٢٤ – ٧٧٥م)



د. مَحْمُود مُحَمَّد السَّيِّد خَلَفِ
أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية المساعد
كلية الدراسات الإسلامية – الجامعة الإسلامية
ولاية مينيسوتا – الولايات المتحدة الأمريكية

مُلَخَّصْ

هذا البحث يدور حول جهود بعض علماء المسلمين في مواجهة الأفكار الهدامة التي ظهرت في أواخر عصر الدولة الأموية وأوائل عصر الدولة العباسية [١٠٥ ــ ١٥٨هـ/ ٧٢٤ ــــ ٧٧٥م]، والتي كان من أشهرها ما عُرف تاريخيًا باسم جماعة الدَّهْرِيَّةِ؛ وهي مجموعة من الناس كان لها اعتقاد فكري ظهر في فترة ما قبل الإسلام، ويشتقّ المصطلح من الدَّهْر لاعتباره (الزمان/ الدَّهْر) السبب الأول للوجود. وقد رد عليهم القرآن الكريم في كثير من آياته، كما حذر الرسول ﷺ منهم في بعض أحاديثه. وقد دارت بينهم وبين علماء المسلمين كثير من المناظرات، استخدم العلماء خلالها سلاح العقل والمنطق؛ وكان من أشهرهم؛ الْجَهْم بْنَ صَفْوَان [٧٨ ــ ١٢٨ هـ/ ٦٩٦ ــ ٧٤٦م] زعيم فرقة الْجَهْمِيَّةِ، وَوَاصِلُ بْنُ عَطَاءٍ [٨٠ ــ ١٣١هـ / ٦٩٩ ــ ٧٤٨م] مؤسس فرقة الْمُعْتَزِلَةِ، والإمَام أبو حَنِيْفَةَ النُّعْمَان [٨٠ – ١٥٠ هـ/ ٦٩٩ – ٧٦٧ م] صاحب المذهب الحنفي وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السُّنَّة. وإن كان الأخير هو أكثرهم جهدًا في ذلك، لذا فقد اتخذته نموذجًا.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ١٦ أكتوبر ٢٠١٦
تاريخ قبـول النشـر: ١٤ فبراير ٢٠١٧

كلمات مفتاحية:

الدَّهْرِيَّة، الزَّنْدَقَة، المُلْحِدِيْن، علماء المسلمين، الإمام أبي حنيفة

معرّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.12816/0053266

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

محمود محمد السيد خلف. "جُهودُ الْعُلَمَاءِ فِي مُوَاجهَةِ جَمَاعَةِ الدَّهْرِيَّةِ: الإِمَامِ أَبِي حَنِيْفَةَ نَمُوْذَجًا (١٠٥ - ١٥٨هـ/ ٧٢٤ - ٧٧٥م)".- دورية كان التاريخية.- السنة الحادية عشرة- العدد الواحد والأربعون؛ سبتمبر ٢٠١٨. ص٣٧- ٤٥.

مُقَدِّمَةُ

لا شك أن علم العقيدة الإسلامية هو العلم الأساسي الذي تجدر العناية به تعلمًا وتعليمًا وعملًا بموجبه؛ لتكون الأعمال صحيحة مقبولة عند الله تعالى نافعة للعاملين، خصوصًا وأننا في زمان كثرت فيه التيارات المنحرفة؛ وبخاصة تيار الإِلْحَادِ، لذا يجب على المسلم أن يكون متسلحًا بسلاح العقيدة الصحيحة المرتكزة على القرآن الكريم والسُنَّة المُطَهَّرة وما عليه سلف الأمة الصالح. إن الدَّهْرِيَّةَ: هي اعتقاد فكري ظهر في فترة ما قبل الإسلام أو الجاهلية، ويشتقّ المصطلح من الدَّهْرِ لاعتباره الزمان أو الدَّهْر السبب الأول للوجود، وأنّه غير مخلوق ولا نهائي.

وتعتبر الدَّهْرِيَّةُ أن المادّة لا فناء لها، ويُعدُ هذا الاعتقاد قريبًا من اعتقاد اللادينيّة والإِلْحَادِ والمَادِيّة.

إن نسبة المُلْحِدِيْنَ في العالم ـ وفقًا لإحصائية معهد بيو بمدينة واشنطن بالولايات المتحدة الأمريكية (Pew Research center) لعام ٢٠١٠م ـ وصلت أعدادهم إلى حوالي ١,١ مليار نسمة (١٦,٣%)، أي ثالث أكبر المعتقدات الدينية بعد المسيحية والإسلام. ويشكلون ٢١,٢% من مجمل سكان القارة الآسيوية، و١٨,٢% في أوروبا، و١٧,١% من مجمل سكان قارة أمريكا الشمالية. لذا، فإننا نحن المسلمين في حاجة ماسة لإعادة النظر فيما نُجريه من حوار ومناقشة مع الآخر. نحاول أن نستخدم معه أسلوب المناقشة العقلية، في هدوء وطول بال؛ كي

نصل في النهاية إلى ما نرجوه، وهو إنقاذ الناس من شرك الضلال والغواية إلى سُبل الرشاد والهداية.

أعلم أن المهمة شاقة والطريق طويل، ولكن لنا سلف صالح، استطاعوا عن طريق الحوار والمناقشة أن يصلوا لأفضل النتائج المرجوة في زمانهم. وهذا البحث يلقي مزيدًا من الضوء على جهود بعض الأئمة الأعلام الذين حازوا قصب السبق في هذا المجال، من أمثال: الْجَهْم بْن صَفْوَان، ووَاصِل بن عَطَاءٍ، والإِمَامِ أَبِي حَنِيْفَةَ النُّعْمَانِ. وذلك في خلال الفترة الممتدة من أواخر عصر الدولة الأموية وحتى أوائل عصر الدولة العباسية (١٠٥ ـ ١٥٨هـ/ ٧٢٤ ــ ٧٧٥م)، وبالتحديد من فترة حكم الخليفة الأموي هِشَام بْن عَبْدِ الْمَلِكِ (١٠٥ -١٢٥هـ / ٧٢٤-٧٤٣م)، حتى حكم الخليفة العباسي أَبِي جَعْفَرٍ الْمَنْصُورِ (١٣٦ ــ ١٥٨ هـ/ ٧٥٤ ـ ٧٧٥ م). وذلك لأن هذه الفترة تُعَدّ من أكثر الفترات التي تعرضت فيها الأمة الإسلامية للاضطرابات الداخلية نتيجة الخلافات السياسية، ومن ثم فقد استغل أعداء الإسلام هذه الفرصة فاندفعوا يعلنون ـ في المجتمع الإسلامي ـ آراءهم الهدامة وأفكارهم الشاذة بكل شجاعة وصراحة، ويأتي في مقدمة هؤلاء جماعة الدَّهْرِيَّة. فصار لزامًا على علماء الأمة الإسلامية أن يتصدوا لمثل هذه الأفكار، ومن ثم فقد وقعت المناظرات بين الجانبين، حتى كانت الغلبة في النهاية لعلماء المسلمين.

أولاً: نَبْذَةٌ عَنْ تَارِيخِ الدَّهْرِيَّةِ[١]

الدَّهْرِيَّةُ: هم الذين يقولون بقدم الدَّهْرِ[٢]. وهي فرقة لا تؤمن بالله تعالى ولا تعرف إلا الدَّهْرَ الذي هو مر الزمان واختلاف الليل والنهار، اللذان هما محل للحوادث وطرف لمساقط الأقدار، فتنسب المكاره إليه على أنها من فعله، ولا ترى أن لهما مدبرًا ومصرفًا غيره[٣]. وهم يقولون ـ أيضًا ـ بنكران البعث والآخرة، والخالق والرسل، وينسبون كل شيء إلى فعل الدَّهْرِ، أي الأبدية مع التأثير في حياة الإنسان وفي العالم[٤]. أو هم بعبارة الإمام الغَزَالِيّ (٤٥٠ -٥٠٥ هـ / ١٠٥٨ -١١١١م): "فرقة قد رأوا العالم قديمًا كما هو عليه ولم يثبتوا له صانعًا"[٥]. إن الفلسفة الدَّهْرِيَّة المادية هي تلك التي لا تؤمن إلا بالمحسوس الذي تدركه المشاعر والحواس. ولقد عَرفت منطقة السند ببلاد الهند[٦] قبل الإسلام وإبان ظهوره مذهب السُّمْنِيَّةِ ؛ وهم دهْرِيون لا يؤمنون بوجود ما وراء المشاعر والحواس... ويقولون: لا طريق للعلم سوى الحس[٧]!..

وقد حكى القرآن الكريم قولهم ذلك، فقال تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [سورة الجاثية : آية ٢٤]، وجاء في الحديث: عن أبي هريرةﷺ قال: قال رسول الله: قَالَ اللَّه: "يُؤْذِينِي ابْنُ آدَمَ، يَسُبُّ الدَّهْرَ، وَأَنَا الدَّهْرُ بِيَدِي الْأَمْرُ، أُقَلِّبُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ"[٨]. وفي رواية: "لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ، فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ"[٩]. وفي رواية:" لَا يَقُلِ ابْنُ آدَمَ: يَا خَيْبَةَ الدَّهْرِ، فَإِنِّي أَنَا الدَّهْرُ، أُرْسِلُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ، فَإِذَا شِئْتُ قَبَضْتُهُمَا"[١٠]. قال صاحب التمهيد: "ومعناه أن العرب كانت من شأنها ذم الدَّهْرِ وسبه عند النوازل، لأنهم كانوا ينسبون إليه ما يصيبهم من المصائب والمكاره، فيقولون: أصابتهم قوارع الدَّهْرِ، وأبادهم الدَّهْرُ، فإذا أضافوا إلى الدَّهْرِ ما نالهم من الشدائد سبوا فاعلها، فكان مرجع سبها إلى الله، إذ هو الفاعل في الحقيقة للأمور التي يصفونها، فنهوا عن سب الدَّهْرِ"[١١].

وقد ذكر كثير من علمائنا أفكار ومبادئ هذه الفرقة، ويأتي في مقدمتهم الإمام الشَّهْرَسْتَانِي (٤٧٩ - ٥٤٨ هـ / ١٠٨٦ - ١١٥٣م) والذي سماهم بـ "مُعَطِّلَةِ الْعَرَبِ"، وقال: إن بينهم ثلاث مجموعات: مجموعة تنكر الخالق والبعث، ومجموعة تقرّ بالخالق وتنكر البعث، ومجموعة تقرّ بالخالق والخلق الأول وتنكر الرسل[١٢]. وقد رد القرآن الكريم عليهم في كثير من آياته، فقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ [الأعراف: ١٨٤]. وقال: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ٩]. وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١]. فأثبت الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق وأنه قادر على الكمال ابتداء وإعادة.[١٣]

كما رد عليهم كثير من علمائنا، أكتفي بشهادة أحدهم؛ وهو: العلامة ابن الجَوْزي (٥٠٨ - ٥٩٧هـ/ ١١١٤ - ١٢٠١م)، حين قال: " قد أوهم إبليس خَلْقًا كثيرًا أنه لا إله ولا صانع، وأن هذه الأشياء كانت بلا مكون، وهؤلاء لما لم يدركوا الصانع بالحس ولم يستعملوا في معرفته العقل، جحدوه. وهل يشك ذو عقل في وجود صانع؟!! فإن الإنسان لو مر بقاع ليس فيه بنيان، ثم عاد فرأى حائطًا مبنيًا. علم أنه لا بد لَهُ من بانٍ بناه. فهذا المهاد الموضوع، وهذا السقف المرفوع، وهذه الأبنية العجيبة، والقوانين الجارية عَلَى وجه الحكمة، أما تدل عَلَى صانع!!"[١٤].

هذا، وبعد أن أعز الله تعالى العالم بالإسلام، وانساح المسلمون في الأرض ينشرون دين الله تعالى، وأخذ هذا النور ينتشر في جنبات الكرة الأرضية، وفتح الله تعالى قلوب البلاد والعباد لهذا الدين الجديد. ظهرت طائفة تحارب هذا الدين؛ وهذه الطائفة تُعرف بالزَّنَادِقَة. وَالزَّنْدَقَةُ: كلمة مُعَربة، ذكر علماء اللغة أنها أخذت من الفارسية[١٥]، أريد بها في الأصل الخارجون والمنشقون على تعاليم دينهم، فهي في معنى "هرطقة". وقد صار لها في العهدين: الأموي والعباسي مدلول خاص، حيث قصد بها " الْمَوَالِي الحُمْر"، الذين تجمعوا في الكوفة[١٦]، وكانوا يظهرون الإسلام ويبطنون تعاليم المجوسية والإلْحَاد. وإذا كان الزِّنْدِيْقُ هو القائل ببقاء الدَّهْرِ، وبعدم وجود عالم ثانٍ بعد الموت، فتكون الزَّنْدَقَةُ/ الدَّهْرِيَّةُ، ويكون الزِّنْدِيْق/ الدَّهْرِي لقوله بالدَّهْرِ وبأبدية الكون والمادة. وَالزَّنْدَقَةُ بهذا المعنى قريبة من رأي القائلين بالدَّهْرِ[١٧].

أما عن أسباب ظهور وانتشار الدَّهْرِيَّة خلال تلك الفترة، فإن ذلك يرجع لعوامل عديدة من أهمها:

أولًا: أن الزَّنْدَقَة/ الدَّهْرِيَّة إنما تقترن ــ عادة ــ بالبحث العلمي، وهو في العصر العباسي أَبْيَنَ وأَظْهَرَ منه في العصر الأموي. ذلك أن الحركة العلمية خلال العصر الأخير كانت مهتمة بالعلم الديني من تفسير وحديث وفقه ... إلخ، أما علوم الفلسفة والكلام والجدل ـــ وإن ظهرت في أواخر الدولة الأموية ــ إلا أنها لَمْ تُؤتِ ثمارها إلا في العصر العباسي، والذي قامت فيه حركة الترجمة على نطاق واسع، ومن ثم فقد اطلع علماء المسلمين على أفكار الديانات الأخرى وأرادوا أن يستخدموا نفس سلاح أعدائهم، فكان عليهم أن يستخدموا المنطق والتفكير والحجج العقلية في حوارهم مع الآخر.

ثانيًا: أن بعض الفرس رأوا أن انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين لم يُحَقق مطالبهم في عودة الخلافة الفارسية مرة ثانية. وعلموا أن ذلك لا يتحقق والإسلام ظاهر على الديانات الأخرى، فأخذوا يعملون على نشر أفكارهم الهدامة خفية بين الناس.

ثالثًا: أن الدولة الأموية كانت دولة عربية، والعرب لا تعرف الزَّنْدَقَة كثيرًا ولا تميل إليها. فلما قامت الدولة العباسية على يد الفرس وغلبوا على العرب، وكانت لهم ديانات سابقة لم ينسَوْها عندما اعتنقوا الإسلام، وكانوا لا يجرؤون على الجهر بها في ظل الدولة الأموية. فلما سقطت الأخيرة وقامت الدولة العباسية بدأت تلعب في رءوسهم الديانات القديمة وبدأت تنتشر بين كثير منهم الأفكار الهدامة، فصار على علماء المسلمين التصدي لمثل هذه الأفكار[١٨].

ثانيًا: مُنَاظَرَةُ الْجَهْم بْن صَفْوَانَ ووَاصِل بن عَطَاءٍ مَعَ الدَّهْرِيَّة

إن فترة حكم الخليفة الأموي هِشَامِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ (١٠٥ - ١٢٥هـ/ ٧٢٤-٧٤٣م)، قد شهدت مناظرات كثيرة دارت بين الدَّهْرِيَّةِ وبين علماء المسلمين؛ ومن ذلك تلكم المناظرة التي دارت بين بعض زعماء السَّمْنِيَّةِ وبين الْجَهْم بْن صَفْوَانَ (٧٨ ـ ١٢٨ هـ/ ٦٩٦ ـ ٧٤٦م)، فسألوه: هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة؟.. أي هل هناك موجود ومعلوم غير ما تدركه المشاعر والحواس الخمسة؟

فلما أجاب الْجَهْمُ بْن صَفْوَانَ: لا! قالوا له: فحدثنا عن معبودك الذي تعبده، أشيء وجدته في هذه المشاعر؟ ـ أي هل إلهك الذي تعبده، تدركه الحواس الخمسة؟.. فلما قال الْجَهْم: لا.. قالوا له: فإذا كان المعروف. أي المعلوم لا يخرج عن ذلك، وليس معبودك منها، فقد دخل في المجهول!.. أي أن إلهك، طالما لا تدركه الحواس، هو مجهول، غير معلوم.. فكيف تعبد إلها مجهولاً، يستحيل أن تعلمه وسائل الإدراك ـ المشاعر والحواس؟!

وعند ذلك انهزم الْجَهْم بْن صَفْوَانَ، في مناظرته مع السَّمْنِيَّة الدَّهْرِية. لكنه لجأ إلى زعيم الْمُعْتَزِلَة وَاصِل بن عَطَاءٍ [٨٠ ـــ ١٣١هـ / ٦٩٩ ـــ ٧٤٨م] يطلب إليه حل الإشكال الذي عجز عن حله.. فكتب إليه واصل بالجواب المنطقي والعقلاني، وطلب منه أن يعود إليهم ويسألهم: ألستم تؤمنون بوجود العقل وهو غير محسوس؟. وبالجنون وهو غير محسوس؟ وتسلمون بوجود (الحياة) وهي غير محسوسة؟.. وبالموت وهو غير محسوس؟ إذن فالمعلوم ليس فقط ما تدركه الحواس والمشاعر، وإنما يضاف إليه ما يدركه الدليل.

وبالعبارة التي كتبها وَاصِلُ بْنُ عَطَاءٍ إلى الْجَهْم بْن صَفْوَانَ:" إن المعروف لا يخرج عن المشاعر الخمسة وعن الدليل.. فارجع إليهم ـ إلى السَّمْنِيَّةِ ـ الآن وقل لهم: هل تفرقون بين الحي والميت؟ وبين العاقل والمجنون؟ فإنهم يعترفون بذلك، وإنه يعرف بالدليل لا بغيره![١٩] "فلما عاد الْجَهْمُ بْنُ صَفْوَان إلى السَّمْنِيَّة، وقال لهم ما أخبره به وَاصِل بْنُ عَطَاءٍ .. قالوا له: ليس هذا من كلامك؟! فمن أين لك؟! قال: كُتب به إليَّ رجل من العلماء بالبَصْرَةِ[٢٠]، يقال له وَاصِلُ بْنُ عَطَاءٍ.. فخرج السَّمْنِيَّة إلى البصرة، والتقوا وَاصِل بن عَطَاءٍ .. وكلموه واعتنقوا الإسلام على يديه!

ومن المفارقات التاريخية حقًا أن يُتهم الْجَهْم بْن صَفْوَانَ بعد ذلك بأنه أحد أفراد الدَّهرية، بل ويلقى حتفه بسبب هذه التهمة. قال صالح بن معاوية بن عبيد الله الأشعري:" قرأتُ في دواوين هِشَام بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ إلى عامله بخُرَاسان نَصْرُ بْنُ سَيَّارٍ (٤٦ -١٣١ هـ / ٦٦٦ -٧٤٨م): "أما بعد، فقد نجم قِبَلَك رجل من الدَّهْرِيَّة من الزَّنَادِقَة، يقال له الْجَهْم بْن صَفْوَانَ. فإن ظفرت به فاقتله، وإلا فأدسس إليه الرجال غيلة ليقتلوه"[٢١]. ويضيف ابن الجوزي:" وأسر يومئذ جَهْم بْن صَفْوَانَ وقتل"[٢٢]. بل إن جَهْمًا لم يسلم من هذه التهمة حتى بعد وفاته، فقال عنه الإِمَامُ أبو حَنِيفَةَ:" قَاتل اللّٰه جَهْمَ بن صَفْوَان، وَمُقَاتِل بن سُلَيْمَان، هَذَا أفرط في النَّفْي، وَهَذَا أفرط في التَّشْبِيه"[٢٣]. بل صدر عن الإمام ما هو أعظم من ذلك، فقال: «جَهْمُ بْنُ صَفْوَانَ الْخُرَاسَانِيُّ كَافِرٌ[٢٤]». وقال الإِمَامُ الذَّهبي (٦٧٣ -٧٤٨هـ/ ١٢٧٤ -١٣٤٨م) عنه: "الضالّ المبدع، هلك في زمان صغار التابعين، وقد زرع شرًا عظيمًا"[٢٥].

صفوة القول، أن علماء المسلمين على الرغم من اختلافهم الفكري ــــ فالْجَهْم بْن صَفْوَانَ زعيم فرقة الْجَهْمِيَّة، وَوَاصِلُ بْنُ عَطَاءٍ مؤسس فرقة الْمُعْتَزِلَة ــــ قد تضافرت جهودهم في الدفاع عن الشبهات التي أثيرت حول الإسلام. فلا يجد الْجَهْم في نفسه غضاضة أن يكتب إلى زعيم فرقة أخرى يختلف معه في الرأي، بل لا يستحي أن يعترف لَمَن ناظره من الدَّهْريين بأن هذا ليس كلامه ولا هذه أفكاره، بل حديث شخص آخر، ثم ما لبث أن دلهم عليه، فكان إسلامهم هو الثمرة المرجوة من وراء هذه المناظرات والمكاتبات.

ثالثًا: نَمَاذجُ مِن مُنَاظَرَاتِ الإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ مَعَ الدَّهْرِيَّةِ

خاض العلماء غمار هذه الحركة في الرد على الدَّهْرِيَّة وغيرهم، فأَبُو حَنِيفَةَ (٨٠ -١٥٠هـ/ ٦٩٩ -٧٦٧م) يجادل الدَّهْرِيَّة ويوجههم إلى ضرورة الإيمان بمنشئ هذا العالم. ومن الجدير بالذكر، أن الإمام قد عاش في أواخر عصر الدولة الأموية، وأوائل عصر الدولة العباسية، وهو الوقت الذي بدأت فيه الزَّنْدَقَةَ تطل برأسها في أرجاء العالم الإسلامي، لأسباب كثيرة سبقت الإشارة إليها؛ لذا فقد استخدم الإِمَامُ أبو حَنِيفَةَ أسلوبهم في الحوار والمناقشة، حيث كان يستعمل معهم سلاح العقل والإقناع بالحجة والبرهان، وقد نجح في ذلك نجاحًا باهرًا.

وقد حفظت لنا مصادرنا الإسلامية كثيرًا من هذه المناظرات، والتي كانت تنتهي ــ غالبًا ــ بفوز الإمام، وإسلام كثير ممن حاوروه. ولا بأس أن أسوق بعض الأمثلة على ذلك:

جادله بعض الدَّهْرِيين يومًا، فقال لهم:" ما تقولون في رجل يقول لكم: إني رأيت سفينة مشحونة، مملوءة بالأمتعة والأحمال، قد احتوشتها[٢٦] في لجة البحر أمواج متلاطمة، ورياح مختلفة، وهي من بينها تجري مستوية ليس فيها ملاح يجريها ويقودها، ولا متعهد يدفعها ويسوقها، هل يجوز ذلك في العقل؟ فقالوا: لا. هذا شيء لا يقبله العقل، ولا يجيزه الوهم. فقال أَبُو حَنِيفَةَ - رَحْمَهِ اللَّهِ -: فيا سبحان الله، إذا لم يجز في العقل وجود سفينة مستوية من غير متعهد ولا مُجرٍ، فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها. وتغير أمورها وأعمالها، وسعة أطرافها، وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ ومحدث لها؟!"[٢٧]. وَيُحْكَى ـ أيضًا ـ عَنْ الإمام أَبِي حَنِيفَةَ ـ رَحمَه اللَّه-:"أَنَّ قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكَلَامِ (الفلاسفة) أَرَادُوا الْبَحْثَ مَعَهُ فِي تَقْرِيرِ تَوْحِيدِ الرُّبُوبِيَّةِ. فَقَالَ لَهُمْ: أَخْبِرُونِي قَبْلَ أَنْ نَتَكَلَّمَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ عَنْ سَفِينَةٍ فِي دِجْلَةَ، تَذْهَبُ، فَتَمْتَلِئُ مِنَ الطَّعَامِ وَالْمَتَاعِ وَغَيْرِهِ بِنَفْسِهَا، وَتعود بِنَفْسِهَا، فَتَرْسُو بِنَفْسِهَا، وَتُفْرِغُ وَتَرْجِعُ، كُلُّ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُدَبِّرَهَا أَحَدٌ؟! فَقَالُوا: هَذَا مُحَالٌ لَا يُمْكِنُ أَبَدًا! فَقَالَ لَهُمْ: إِذَا كَانَ هَذَا مُحَالًا فِي سَفِينَةٍ، فَكَيْفَ فِي هَذَا الْعَالَمِ كُلِّهِ عُلْوِهِ وَسُفْلِهِ!!"[٢٨]. فأخذوا بالحجة ولزمهم البرهان وثابوا إلى رشدهم وآمنوا بربهم وصدقوا بالبعث.

وجاء في مخطوط" رسالة في مجادلة أَبِي حَنِيفَةَ لأحد الدَّهْرِيين[٢٩] "ما نصه:" حُكِيَ أن دهْرِيًا جاء في زمن حَمَّاد ــــ أستاذ أَبِي حَنِيفَةَ رَحْمَةَ اللَّهِ عليه ــ، وألزم جميع العلماء. قال الدَّهْرِيُ للخليفة وقومه: أبقي أحدٌ من علمائكم؟ قالوا: بقي حَمَّاد. فقال: فلتحضروه يتكلم معي. فدعاه الخليفة للتكلم معه. فقال - رَحِمَهِ اللَّهِ-: أمهلوني هذه الليلة. فلما أصبح غداء، أَبُو حَنِيفَةَ-رَحمَه اللَّهِ- وهو صغير. وكان يتكلم معه، ودخل على حَمَّادِ وسلم عليه فرد السلام، ورآه أَبُو حَنِيفَةَ -رَحِمَهِ اللَّه- مغمومًا. فقال له في ذلك. فقال: كيف لا غَمَّ، وقد دُعِيتُ إلى التكلم مع الدَّهْرِي، وأنه ألزم العلماء. وقد رأيتُ البارحة في المنام رؤيا منكرة. فسأله عن الرؤيا. قال: رأيت في المنام دارًا مُزَينةً، ورأيتُ خنزيرًا، وأكل الثمرة والشجرة. فبقي أصل تلك الشجرة. فبينا ذلك إذ خرج من أصل تلك الشجرة أسد فقتل الخنزير وأهلكه[٣٠].

قال أَبُو حَنيفَةَ ـ رَحمَه اللَّهِ ـ علمني ببركة خدمتك علم الدين والتعبير، فهذه الرؤيا خير لنا وشر لأعدائنا. أأجزت لي فأعبرها. فقال حَمَّاد: عبر يا نعْمَان. قال أَبُو حَنيفَة ـ رَحمه الله ـ الدار الواسعة المبنية؛ الإسلام. والشجرة المثمرة؛ العلماء. والأصل الباقي من تلك الشجرة؛ فأنت. والخنزير؛ الدَّهْرِي. والأسد يهلكه؛ أنا. فاذهب وأنا معك، فببركة حضرتك وهمتك أكلمه وألزمه وأهلكه.

ففرح حَمَّادُ ـ رَحمَه الله ـ فقاما وذهبا إلى الجامع، ودعا الخليفة، واجتمع الناس. فجلس حَمَّاد ووضع ظهره في المحراب. ووقف أَبُو حَنِيفَةَ ـ رَحمَه الله ـ بحذائه قائمًا بجنب سريره، رافعًا لشأن[٣١] أستاذه. فحضر الدَّهْرِي وجلس على المنبر، وقال: مَن المجيب بسؤالي. قال أَبُو حَنِيفَةَ ـ رَحمَه الله ـ فما هذا القول، سل أنت فمَن علم أجابك. قال الدَّهرِي: مَن أنت؟ صبيٌ تتكلم معي!! فكم من ذوي السن الكبيرة، والعمامة العظيمة، وأصحاب الثياب الفاخرة، والأكمام الواسعة، قد عجزوا مني. فكيف تتكلم معي، مع صغر سنك؟

قال أَبُو حَنِيفَةَ ــ رَحمَه الله ـ ما وضع العز والرفعة للعمامة العظيمة، والثياب الفاخرة. ولكن وضعها للعلماء. كما قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾[٣٢] الآية. قال الدَّهرِي: هل أنت تجيب لسؤالي؟ قال: نعم، أجيبك بتوفيق الله تعالى وإعانته. فبدأ الدَّهْرِيُ، وقال: آللّه موجود؟ قال أَبُو حَنيفَةَ ــ رَحمَه اللَّه ـ: نعم. قال الدَّهرِي: أين هو؟!!

قال أَبُو حَنِيفَةَ ــ رَحْمَه اللَّه ـ: لا مكان له. قال الدَّهرِي: وكيف يوجه مَن لا مكان له؟!! قال: لهذا دليل في بدنك. هل في جسمك روح؟ قال: نعم. قال: أين روحك؟ هل في رأسك؟! أم في بطنك؟! أم في يدك؟! أم في رجلك؟! فتحير الدَّهرِي. وأمر أَبُو حَنِيفَةَ ــ رَحمَه اللَّه تعالى- بأن يؤتى له لَبَنٌ، فأوتي به. قال أَبُو حَنِيفَةَ: هل في اللبن سمن؟ قال الدَّهرِي: نعم. قال: أين سمنه؟ في أعلاه؟! أم في أسفله؟! أم في وسطه؟! فتحير الدَّهرِيُ. فقال أَبُو حَنِيفَةَ ــ رَحمه اللَّه تعالى ـ فلما لم يوجد للروح مكان، ولا للسمن في اللبن مكان. فكذلك لا يوجد لله تعالى في الكون مكان.

قال الدَّهرِيُ: ما كان قَبل الله تعالى؟! وما كان بَعده؟! قال أَبُو حَنِيفَةَ ــ رَحمَه اللَّهِ ـ : لهذا دليل أيضًا في بدنك. إن في يدك ورجلك أصابع، فما قَبل إبهامك[٣٣]؟ وما بَعد خنصرك[٣٤]؟ قال الدَّهرِي: لا شيء قبل إبهامي، ولا شيء بعد خنصري. قال أَبُو حَنِيفَةَ ــ رَحمَه اللَّه تعالى ــ : فكذلك لا شيء قبله ولا بعده.

قال الدَّهرِيُ: بقيت مسألة[٣٥] واحدة. قال أَبُو حَنِيفَةَ ــ رَحمَه اللَّه ـ : سَل[٣٦]. قال الدَّهرِيُ: الله تعالى في هذه الساعة في أي شأن؟ قال أَبُو حَنِيفَةَ ــ رَحمَه اللَّه ــ: إنك تمسكت الأمر. كان ينبغي أن يكون السائل تحت المنبر، والمجيب فوقه. فأجيب لسؤالك تحت المنبر. فلا أجيبك حتى تنزل، وأنا أصعد المنبر. نزل الدَّهْرِيُ، وصعد أَبُو حَنِيفَةَ ــ رَحمَه اللَّه ـ، فقال: إن الله تعالى في هذه الساعة شأنه: إهباط مثلك من الأعلى إلى الأسفل، وإصعاد ـــ بحق ـــ مثلي من الأسفل إلى الأعلى. هذه الحالة، حالة صغره. فكيف يكون حاله في كبره ؟!!".

التحليل التاريخي لهذه الرواية:

تبدأ الرواية بقوله:" حُكِي"، مما يُلقي بظلال من الشك حولها، وخاصةً أن الراوي لم يذكر لنا سلسلة الإسناد التي استقى منها مادته العلمية. ومن المعروف أن الإسناد كان مستعملًا في زمن الإمَام أَبِي حَنِيْفَةَ. لذا يبدو لي أن كاتب هذا المخطوط هو أحد متأخري المذهب الحنفي، والذي حاول أن يرفع من قدر الإمَام أَبِي حَنِيْفَةَ، ولو على حساب شيخه الإمَام حَمَّاد. ثم تقول الرواية:" إن دهرِيًا جاء في زمن حَمَّاد، أستاذ أَبِي حَنِيْفَةَ ـ رَحمَة اللَّه عليه ــ"، فلم يصرح بمَن هو حَمَّاد. وبالرجوع إلى قائمة شيوخ الإمَام أَبِي حَنِيْفَةَ يتضح لنا أن المقصود بحَمَّاد، هو الإمام حَمَّادُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ الكُوْفِيُّ. ثم تُظهر الرواية أن حَمَّادًا ــ وهو أحد علماء زمانه ــ قد لزمه الهم والغم حيث لم يستطع أن يجاري هذا الدَّهرِي في مناظرته، فضلًا في أن يرد عليه.

وبالرجوع إلى مصادرنا التاريخية نجدها تؤكد لنا أن الإمَام حَمَّاد بن أَبِي سُلَيْمَانَ كان فقيهًا مناظرًا، بل هو ـ بنص كلام الإمام الذهبي ـ:"أَنْبَلُ أَصْحَابِ إِبْرَاهِيْمَ النَّخَعِيِّ، وَهُوَ أَفْقَهُهُم، وَأَقْيَسُهُم، وَأَبْصَرُهُم بِالْمُنَاظَرَةِ وَالرَّأْيِ"[٣٧]. إذًا، كان الرجل يجيد المناظرة، فكيف يعجز في أن يرد على دَّهرِي كهذا؟!! ثم تقول الراوية:" قال الدَّهْرِيُ للخليفة وقومه"، ولم تصرح لنا مَن هو هذا الخليفة؟!! كي نقف على سن الإمَامِ أَبِي حَنِيْفَةَ حينذاك. ويبدو لي أن الخليفة المقصود في هذه القصة هو الخليفة الأموي؛ هشام بن عبد الملك، والذي حكم في الفترة من [١٠٥ ــ ١٢٥هـ/ ٧٢٤ ــ ٧٤٣م]، وأن هذه المناظرة كانت في نهاية القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، أو على أقصى تقدير في بدايات القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، وذلك لعدة أسباب:

أولًا: أن الإِمَامَ حَمَّاد بن أَبِي سُلَيْمَانَ قد توفي في عام [١٢٠هـ/ ٧٣٧م]، فلابد أن تكون المناظرة قد جرت قبل وفاة هذا الإِمَام، وهي نفس الفترة التي حكم فيها الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك.

ثانيًا: أن الرواية صرحت بأن الإِمَام أبا حَنِيْفَةَ كان صغيرًا، فإذا تذكرنا أن الإمام قد ولد في سنة [٨٠هـ/ ٦٩٩م]، فمعنى ذلك أن الإِمَامَ كان في نهاية القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، ابن عشرين عامًا على الأقل، ولا يمكن أن يكون أكبر من ذلك. لأن شيخه الإِمَام حَمَّاد بن أَبِي سُلَيْمَانَ، قد توفي سنة [١٢٠هـ/ ٧٣٧م] ـ كما سبقت الإشارة منذ قليل ـ وعلى ذلك، فإن عمر الإِمَام أَبِي حَنِيْفَةَ عند وفاة شيخه حَمَّاد كان ابن أربعين عامًا. أفيقال لابن الأربعين صغيرًا؟!!

كل هذه الأسباب تجعلنا نُرَجِح أن هذه المناظرة كانت في أواخر القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي على أقل تقدير. أو في أوائل القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي على أقصى تقدير. وهكذا، يتضح لنا أن هذه الرسالة لم تُكتب في زمن الإمام أبي حنيفة، وأنها ــ ربماــ كُتبت بعد هذا الزمان بكثير جدًا، وأن الغرض منها هو ترغيب الناس في الفقه الحنفي، ورفع قدر مؤسس هذا المذهب. ومع كل ما سبق، فإننا أمام نص فريد يدل على مدى عبقرية الإمام أبي حنيفة. فعلى الرغم من صغر سنه، إلا انه أستطاع أن يُقِيم الحُجة على الدَّهرِي. والذي يبدو من سياق المناقشة، أنه قد أفحم كثيرًا من علماء المسلمين. وأن إسلامه ــ ربما ـ كان على يد الإِمَام أَبِي حَنِيْفَةَ.

هذا قليل من كثير من مناظرات الإِمَام أَبِي حَنِيفَةَ مع الدَّهْرِيين. ويتضح لنا ـــ في النهاية ــ أن الإمام كان يناظرُ الْكُفَّار والمرتَدِّين وَالزَّنَادِقَةَ والمُلْحِدِيْنَ الذين خرجوا عن هذه العقيدة، واتخذوا لهم مناهج ضالة حاربوا فيها هذا المعتقد الصحيح. وأن هذه المناظرات كانت تنتهي ـــ غالبًا ـــ بإقناع هؤلاء الناس وعودتهم إلى التوحيد. فهلا تعلمنا من علمائنا كيف تكون الدعوة إلى الله تعالى من خلال المناظرة؟!

خَاتِمَةُ

هذه خاتمة أحاول أن أبلور فيها أهم النتائج التي توصل إليها هذا البحث، وهي:

أولًا: أثبت البحث أن الدَّهْرِيَّةَ هي اعتقاد فكري ظهر في فترة ما قبل الإسلام. وهي فرقة لا تؤمن بالله تعالى ولا تعرف إلا الدَّهْرَ؛ وهم يقولون: بنكران البعث والآخرة، والخالق والرسل، وينسبون كل شيء إلى فعل الدَّهْرِ. وتعتبر الدَّهْرِيَّةُ أن المادّة لا فناء لها، ويُعدُ هذا الاعتقاد قريبًا من اعتقاد اللا دينيّة والإِلْحَاد والمَادِيّة.

ثانيًا: أثبت البحث أن أسباب ظهور وانتشار الدَّهْرِيَّة في الفترة الممتدة من أواخر عصر الدولة الأموية وأوائل عصر الدولة العباسية ترجع إلى عدة عوامل، منها: اطّلاع علماء المسلمين على أفكار الديانات الأخرى من خلال انتشار حركة الترجمة في العصر العباسي، لذا فقد استخدموا في حوارهم مع الآخر سلاح المنطق والتفكير والحجج العقلية. يضاف إلى ذلك، أن بعض الفرس رأوا أن انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين لم يُحَقق مطالبهم في عودة الخلافة الفارسية مرة ثانية. وعلموا أن ذلك لا يتحقق والإسلام ظاهر على الديانات الأخرى، فأخذوا يعملون على نشر أفكارهم الهدامة خفية بين الناس.

ثالثًا: أثبت البحث أن جهود علماء المسلمين في حوارهم مع الدَّهْرِيَّةِ لم يقتصر على صِنف واحد من العلماء بل شارك فيه كثير منهم على اختلاف توجهاتهم وأفكارهم، فنجد الْجَهْمَ بْنَ صَفْوَان زعيم فرقة الْجَهْمِيَّةِ يستعين في حواره مع الدَّهْرِيَّةِ بوَاصِل بن عَطَاءٍ مؤسس فرقة الْمُعْتَزِلَة، والذي نجح في حواره العقلي معهم حتى أعلنوا إسلامهم.

رابعًا: عالج البحث بالتفصيل دور الإِمَام أَبِي حَنِيفَةَ النُّعْمَانِ، في دعوة الدَّهْرِيَّةِ إلى الإسلام، فقد كان يستعمل معهم سلاح العقل والإقناع بالحجة والبرهان؛ مع أنه كان قادرًا على استخدام الأدلة النقلية في حواره، وكيف لا وهو أحد الأئمة الأربعة عند أهل السُنَّة، وصاحب المذهب الفقهي المشهور.

خامسًا: من التوصيات المهمة للبحث، أنه نظرًا لارتفاع نسبة الْمُلْحِدِيْنَ في العالم والذين قُدرت أعدادهم بحوالي ١٫١ مليار نسمة (١٦٫٣%). ـــ وفقًا لإحصائية (Pew Research center) معهد بيو بمدينة واشنطن بالولايات المتحدة الأمريكية لعام ٢٠١٠م ـــ لذا، فإننا نحن المسلمين في حاجة ماسة لإعادة النظر فيما نُجريه من حوار ومناقشة مع الآخر. مستخدمين معه الأدلة النقلية والعقلية في هدوء وطول بال. كي نصل في النهاية إلى ما نرجوه؛ وهو إنقاذ الناس من شرك الضلال والغواية إلى سُبل الرشاد والهداية.

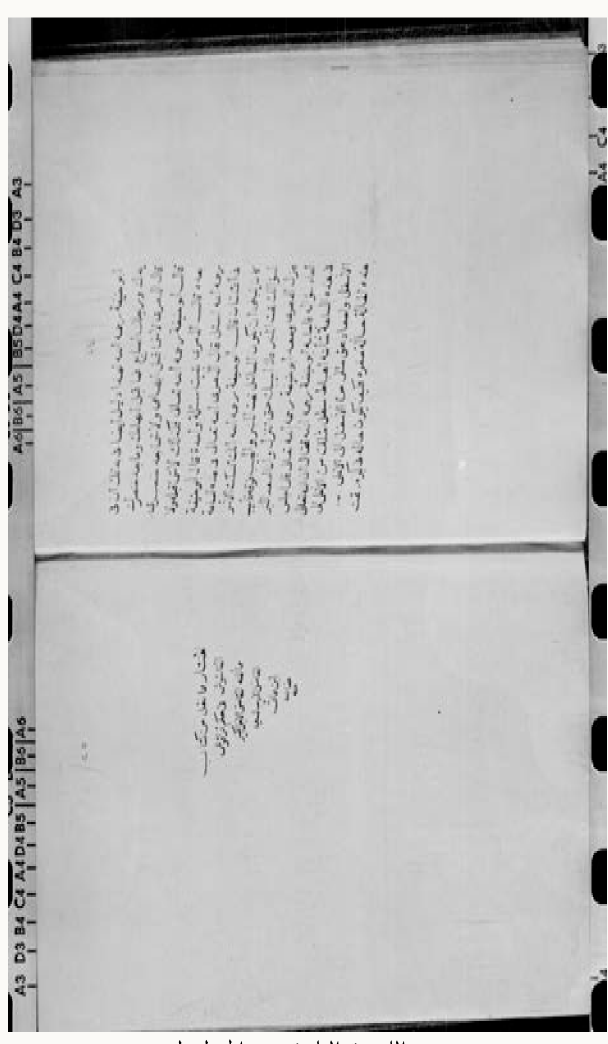
الملاحق

صورة (١)

من مخطوط: "رسالة في مجادلة أبي حنيفة لأحد الدهريين"، لمؤلف مجهول



اللوحة الأولى من المخطوط



اللوحة الثانية من المخطوط

الهَوامِشُ:

(١) الدَّهْرُ: الزَّمَانُ، وَجَمْعُهُ (دُهُورٌ) و(الدُّهْرِيُّ) بِالضَّمِّ؛ هُوَ الرَّجُلُ المُسِنُّ الَّذِي أَتَت عَلَيْهِ الدّهور وَطَالَ عمره. وَبِالْفَتْحِ؛ هُوَ الرجل الَّذِي يَقُول: الْعَالَم مَوْجُود أزلًا وأبدًا لَا صانع لَهُ، قَالَ ثَعْلَبٌ: كِلَاهُمَا مَنْسُوبٌ إِلَى الدَّهْرِ. الرازي: (محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، المتوفى في عام: ٦٦٠ هـ/١٢٦٢م): **مختار الصحاح**، تحقيق: محمود خاطر، الطبعة: الأولى، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ص ١٠٨، ابن سيده: (أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المتوفى في عام: ٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م): **المخصص**، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، الطبعة: الأولى، ج٤، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م، ص١٦١، والمقصود به هنا: الرَّجُل الْمُلْحِدُ الذي ينكر اليوم الآخر وما فيه من بعث وحساب وثواب وعقاب، ويقُول بِبَقَاء الدَّهْرِ. الكفوي: (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، المتوفى في عام: ١٠٩٤هـ/ ١٦٨٣م): **الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، تحقيق: عدنان درويش، وآخر، الطبعة: الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة، (بدون ـ تاريخ)، ص٤٤٦، مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط**، الطبعة: الأولى، ج١، القاهرة، دار الدعوة، (بدون ـ تاريخ)، ص٢٩٩.

(٢) الخوارزمي: (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف، المتوفى في عام: ٣٨٧هـ/ ٩٩٧م): **مفاتيح العلوم**، تحقيق: فان فلوتن، الطبعة: الأولى، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٤م، ص٥٥.

(٣) العيني: (محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الحنفي، المتوفى في عام: ٨٥٥هـ/ ١٤٥١م): **مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار**، تحقيق: محمد حسن محمد، الطبعة: الأولى، ج٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٧ هـ -٢٠٠٦م، ص ٤٠٦.

(٤) جواد علي: (دكتور): **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، الطبعة: الرابعة، ج١١، بيروت، دار الساقي، ٢٠٠١م، ص ١٤٦.

(٥) الغزالي: (أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المتوفى في عام: ٥٠٥هـ/ ١١١١م): **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، الطبعة: السادسة، دار المعارف، القاهرة، (بدون ــ تاريخ)، ص ١٥٥.

(٦) **الهند**: هي بلاد واسعة كثيرة العجائب. وهي أكثر أرض الله جبالاً وأنهارًا، وقد اختصت بكريم النبات وعجيب الحيوان، ويحمل منها كل طرفة إلى سائر البلاد مع أن التجار لا يصلون إلا إلى أوائلها. والهند والسند كانا أخوين من ولد توقير بن يقطن بن حام بن نوح، وهم أهل ملل مختلفة: منهم مَن يقول بالخالق دون النبي، وهم البراهمة، ومنهم مَن لا يقول بهما، ومنهم مَن يعبد الصنم، ومنهم مَن يعبد القمر، ومنهم مَن يعبد النار. البيروني: (أبو الريحان محمد بن أحمد الخوارزمي، المتوفى في عام: ٤٤٠هـ/١٠٤٨م): **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، الطبعة: الثانية، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٢م، ص: ١٧ وما بعدها، الإدريسي: (محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس، المتوفى في عام: ٥٦٢هـ/١١٦٧م): **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، الطبعة: الأولى، ج١، القاهرة، دار الثقافة الدينية، (بدون ــ تاريخ)، ص٨٥، القزويني: (زكريا بن محمد بن محمود، المتوفى في عام: ٦٨٢هـ/١٢٨٣م): **آثار البلاد وأخبار العباد**، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٣م، ص ١٢٧.

(٧) د. محمد عمارة: "**الدَّهْرِيَّةُ**"، مقال في جريدة الأهرام المصرية، العدد(٤٤٦٨١)، السنة ١٣٣، الاثنين ١٠ من ربيع الآخر ١٤٣٠هـ/ ٦ إبريل ٢٠٠٩م.

(٨) **صحيح البخاري**: (٦/ ١٣٣) حديث رقم:(٤٨٢٦)، **صحيح مسلم**:(٤/ ١٧٦٢) حديث رقم:(٢٢٤٦)، سنن أبي داود:(٤/ ٣٦٩) حديث رقم:(٥٢٧٤).

(٩) **مسند الإمام أحمد**:(١٥/ ٧٠) حديث رقم:(٩١٣٧).

(١٠) **صحيح مسلم**: (٤/ ١٧٦٢) حديث رقم:(٢٢٤٦)، **مسند الإمام أحمد**:(١٣/ ١١١) حديث رقم:(٧٦٨٣).

(١١) ابن عبد البر: (يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي، المتوفى في عام: ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م): **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، وآخر، الطبعة: الأولى، جـ ١٨، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧ هـ ــ ١٩٦٧م، ص ١٥٥.

(١٢) الشهرستاني: (أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر بن أحمد، المتوفى في عام: ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م): **الملل والنحل**، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، الطبعة: الأولى، ج٢، القاهرة، مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨م، ص ٦٢.

(١٣) محمد إبراهيم الفيومي: (دكتور): **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، الطبعة: الرابعة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، ص ٤٧٦.

(١٤) ابن الجوزي: (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، المتوفى في عام:٥٩٧هـ / ١٢٠٠م): **تلبيس إبليس**، الطبعة: الأولى، بيروت، دار الفكر، ١٤٢١ هـ ــ ٢٠٠١م، ص٤٠.

(١٥) الرازي: مختار الصحاح، ص ١٣٨، ابن منظور: (محمد بن مكرم بن منظور المصري، المتوفى في عام: ٧١١هـ/١٣١١م): **لسان العرب**، الطبعة: الأولى، ج١٠، بيروت، دار صادر، (بدون ــ تاريخ)، ص ١٤٧، مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، ج١، ص٤٠٣.

(١٦) **الكُوفَةُ**: المصر المشهور بأرض بابل من سواد العراق، سميت الكوفة لاستدارتها أو لاجتماع الناس بها. وقيل: سميت كوفة لأنها قطعة من البلاد، وقيل غير ذلك. وقد مصّرت في خلافة عمر بن الخطاب، في السنة التي مصّرت فيها البصرة وهي سنة ١٧ هـ، وقيل: إنها مصرت بعد البصرة بعامين في سنة ١٩ ه. ياقوت الحموي:(شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي، المتوفى في عام: ٦٢٦هــ / ١٢٢٩م): **معجم البلدان**، الطبعة: الأولى، ج٤، بيروت، دار إحياء التراث العربي،١٤١٧هــ ١٩٩٧ م، ص ٤٩٠ ــ ٤٩١.

(١٧) د. جواد علي: **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، جـ ١١، ص ١٤٨.

(١٨) أحمد أمين: (دكتور): **ضحى الإسلام**، الطبعة: الأولى، جـ١، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٢م، ص ١٥٥، عبد الرحمن بدوي (دكتور): **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، الطبعة: الثانية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠م، ص ٧ ــ ٢٧ وما بعدها.

(١٩) الهمذاني: (عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار المعتزلي، المتوفى في عام: ٤١٥هـ/١٠٢٤م): **المنية والأمل**، تحقيق: الدكتور سامي النشار، وآخر، الطبعة: الأولى، جـ١، الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية، ١٣٩٢هـ ــ ١٩٧٢ م، ص ٣٧، المرتضى: (أحمد بن يحيى بن المهدي لدين الله، المتوفى في عام: ٨٤٠ هـ/ ١٤٣٦م): طبقات المعتزلة، تحقيق: سُوسَنّة دِيفَلْد - فِلْزَر، الطبعة: الأولى، جـ١، بيروت، دار مكتبة الحياة، ١٣٨٠هـ - ١٩٦١م، ص ٣٤.

(٢٠) **البَصْرَةُ**: في كلام العرب الأرض الغليظة، وقال قطرب: البصرة الأرض الغليظة التي فيها حجارة تقلع وتقطع حوافر الدوابّ، قال: ويقال بصرة للأرض الغليظة، وقال غيره: البصرة حجارة رخوة فيها بياض، وقال ابن الأعرابي: البصرة حجارة صلاب، قال: وإنما سميت بصرة لغلظها وشدّتها. وهي إحدى مدن العراق حاليًا. قال الشعبي: مصرت البصرة قبل الكوفة بسنة ونصف. وهي مدينة على قرب البحر كثيرة النخيل والأشجار، سبخة التربة ملحة الماء. ياقوت الحموي: **معجم البلدان**، جـ١، ص ٤٣٠، القزويني: **آثار البلاد وأخبار العباد**: ص ٣٠٩.

(٢١) الطبري: (أبو جعفر محمد بن جرير، المتوفى في عام:٣١٠هـ /٦٢٢م): **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الثالثة، جـ٧، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٣م، ص ٣٣٥، ابن عساكر: (علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي، المتوفى في عام: ٥٧١هـ /١١٧٦م): **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق: علي شيري، الطبعة: الأولى، جـ٥٣، بيروت، دار الفكر، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ص ٢٧٢.

(٢٢) ابن الجوزي: (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، المتوفى في عام:٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م): **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، وآخر، الطبعة: الأولى، جـ٧، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ص ٢٦٦.

(٢٣) القرشي: (محيي الدين أبي محمد عبد القادر بن محمد بن محمد، المتوفى في عام: ٧٧٥هــ /١٣٧٣م): **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، تحقيق: د. عبد الفتاح محمد الحلو، الطبعة: الثانية، جـ١، القاهرة، دار هجر، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ص ٣١.

(٢٤) الذهبي: (شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، المتوفى في عام: ٧٤٨هـ / ١٣٤٨م): **مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، وآخر، الطبعة: الثالثة، حيدر آباد الدكن بالهند، لجنة إحياء المعارف النعمانية، ١٤٠٨ هـ ــــ ١٩٨٧م، ص ٤٤.

(٢٥) الذهبي: (شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، المتوفى في عام: ٧٤٨هـ / ١٣٤٨م): **سير أعلام النبلاء**، مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، الطبعة: الثالثة، جـ٦، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م، ص ٢٦.

(٢٦) يقال: احْتَوَشَ القَوْمُ الصَّيْدَ إِذا أَنْفَرهُ بَعْضُهُم عَلَى بَعْضٍ. وَاحْتَوَشَ القَوْمُ عَلَى فُلَانٍ جَعَلُوه وَسَطَهُم. الرازي: **مختار الصحاح**، ص ٨٤، ابن سيده: المخصص، جـ١، ص ٣٣٠.

(٢٧) المكي: مناقب أبي حنيفة، ص ١٧٨.

(٢٨) ابن أبي العز الحنفي: (صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد بن أبي العز الدمشقي، المتوفى في عام: ٧٩٢هـ/ ١٣٨٩م): **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق: أحمد شاكر، الطبعة: الأولى، السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧م، ص ٣٥.

(٢٩) الرسالة لمؤلف مجهول: وهي مخطوط يوجد في دار المخطوطات المصرية، تحت رقم (٢٩٠) مجاميع تيمور عربي، ميكروفيلم رقم: (١٥٥١٩)، **تاريخ النسخ**/ لا يوجد، المقاس: ٢٥,٥ ×١٧,٣، عدد الأسطر: ٢٥، عدد الأورق: ٣. والرسالة ضمن مجموعة متنوعة من الرسائل المختلفة، أغلبها في المسائل الشرعية. وقد كُتِبت بخط الرقعة، وقد وقع التصحيف في بعض كلماتها. ومما يؤسف له، أنِّي ــ بعد طول بحث ـــ لم أعثر على نسخة أُخرى لهذا المخطوط، فأقابلها عليه وأعقد المقارنة بينهما. ومع ذلك فقد قررتُ نشر هذا المخطوط لتعم بها الفائدة.

(٣٠) جاء في الأصل: (هلكه)، ولعل الصواب ما ذكرته.

(٣١) جاء في الأصل: (لشن)، ولعل الصواب ما ذكرته.

(٣٢) الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انْشُزُوا فَانْشُزُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [سورة المجادلة: آية ١١].

(٣٣) **الإِبْهَامُ**: الإِصبع الغليظة الخامسة من أصابع اليد والرِّجل، وهي ذات سُلامِيين (مؤنّثة وقد تذكَّر)، وَجَمعُهَا (أَبَاهِيم). الرازي: **مختار الصحاح**، ص٤١، مجمع اللغة العربية: **المعجم الوسيط**، جـ١، ص ٧٤، أحمد مختار عبد الحميد عمر: (دكتور): **معجم اللغة العربية المعاصرة**، الطبعة: الأولى، جـ١، بيروت، عالم الكتب، ١٤٢٩ هـ -٢٠٠٨ م، ص٢٥٧.

(٣٤) **الْخِنْصِرُ**: الْإِصْبَعُ الصُّغْرَى، وَالْجَمْعُ (الْخَنَاصِرُ). الرازي: نفس المصدر، ص ٩١، مجمع اللغة العربية: نفس المرجع، جـ١، ص ٢٥٩، د. أحمد مختار عبد الحميد عمر: نفس المرجع، جـ١، ص ٧٠٢.

(٣٥) جاء في الأصل:(مسئلة)، ولعل الصواب ما ذكرته.

(٣٦) جاء في الأصل:(أسئل)، ولعل الصواب ما ذكرته.

(٣٧) **سير أعلام النبلاء**، جـ٥، ص ٢٣١.

مقالات

الهجرات العربية في إفريقيا جنوب الصحراء
وأثرها في نشر اللغة العربية والأدب العربي



د. إبراهيم برمة أحمد
أستاذ باحث تاريخ حديث ومعاصر
مدير إدارة شؤون الموظفين والموارد البشرية
جامعة الملك فيصل – جمهورية تشاد

مُلَخّصْ

انتشر الإسلام في إفريقيا بصورة سلمية عن طريق القادة الفاتحين والدعاة والتجار المسلمين الذين كانت تجوب قوافلهم الصحراء جيئة وذهابًا، وقد استكملت الهجرات حلقة من حلقات انتشار الإسلام في إفريقيا في القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي، ونشأت في إفريقيا ممالك ومراكز وقرى كان لها أثر كبير في نشر الدعوة الإسلامية واللغة العربية. وللهجرات العربية أثر كبير في إفريقيا جنوب الصحراء، وقد تعددت هذه الهجرات حيث سلك العرب الطرق الوعرة للوصول إلى هذه المنطقة سعيًا منها بهدف نشر الدين الإسلامي واللغة العربية وآدابها في المنطقة، وبما إن الهجرات العربية كانت قديمًا عاملاً مهمًا في نشر الأفكار والفنون والعادات والتقاليد ونقلها من منطقة لأخرى، يهدف البحث هنا إلى دراسة هذه الهجرات التي وصلت إلى إفريقيا جنوب الصحراء والأثر الذي تركته فيها محاولا كشف الغموض المتعلق بنشر اللغة العربية وآدابها. وتهدف الدراسة أيضًا إلى توضيح العوامل التـي ساعدت في نشر الإسلام واللغة العربية وآدابها في كافة مجالات الحياة، وبيان أهمية وأثر هذه الهجرات في واقع الحياة ونشر اللغة العربية في المنطقة. أما أهمية الدراسة فإنها تكمن في توضيح العوامل التي ساعدت في نشر الإسلام واللغة العربية في كافة مجالات الحياة اللغوية والأدبية في إفريقيا جنوب الصحراء. إضافة إلى أثر تلك الهجرات من حيث النهوض باللغة العربية وآدابها وذلك من خلال دور العلماء والدعاة والتجار في إفريقيا جنوب الصحراء. والمنهج المتبع لهذه الدراسة يتمثل في المنهج الوصفي التاريخي والمنهج التحليلي الذي يقوم على جمع المادة وتحليلها من مصادرها ومراجعتها وترتيبها وصولاً إلى استنتاجات علمية واضحة تفيد جوانب البحث العلمي الأصيل.

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ٠١ أغسطس ٢٠١٨
تاريخ قبـول النشـر: ٢٩ أغسطس ٢٠١٨

كلمات مفتاحية:

الممالك الإسلامية، وادي النيل، الجزيرة العربية، القبائل العربية، الطرق الصوفية

معرِّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.12816/0053267

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

إبراهيم برمة أحمد. "الهجرات العربية في إفريقيا جنوب الصحراء وأثرها في نشر اللغة العربية والأدب العربي".- دورية كان التاريخية.- السنة الحادية عشرة- العدد الواحد والأربعون؛ سبتمبر ٢٠١٨. ص ٤٦ – ٥٢.

مُقَدِّمَةٌ

كانت الحياة في إفريقيا جنوب الصحراء يسودها المعتقدات الشائعة والعادات والتقاليد، هذا مما ساعد على فهم عقلية الإنسان المسلم الأفريقي المعاصر وكذلك بعض تصرفاته التي قد تتنافى عن مبادئ الإسلام وتعاليمه السامية. وكان الإنسان الأفريقي في ذلك الوقت يؤمن بالقيم الروحية فكلما نوى أن يقوم بأداء حركة هامة أو تافهة تسبقها فكرة دينية أو عقائدية سواء كان في الميدان الاجتماعي أو السياسي أو في مجال النشاط الاقتصادي. ولهذا ينبغي على الدعاة أن يدرسوا خلفية ذلك المكان الذي يمكن أن تبلغ فيه الدعوة دراسة شاملة وموضوعية حتى يتسنى لهم من معرفة مكان الضلال والانحراف وكذلك أسلوب العمل الذي يتفق مع البيئة وأقلية الناس واستعداداتهم النفسية وميولهم واستجاباتهم للدعوة. وكان من الصعب الفصل بين المجال الديني والعلاقات الاجتماعية لأن المعتقدات تجاوز الفرد، وكان أول ما يشعر به الإنسان هو الوازع الديني أو الخوف

من الأخطار والخضوع للعادات والتقاليد التي تفرضها الجماعة أو الطقوس والشعائر الدينية.

أولاً: الهجرات العربية إلى إفريقيا جنوب الصحراء

الهجرات جمع هجرة، والهجرة هي الخروج من أرض إلى أرض أخرى أو انتقال الأفراد من مكان إلى آخر سعيا وراء الرزق[١]. ونستنتج من ذلك أن الهجرات تكون سبب الحاجة، وأن الحاجة هنا قد تكون متنوعة منها: العقائدية، المعيشية، الأمنية، الاقتصادية، السياسية، العسكرية ـ إضافة إلى الكوارث الطبيعية وغيرها، وقد استمرت هذه الهجرات العربية على آلاف السنين وأنتشر العرب في مساحات واسعة من العالم، وذلك عبر هجرات متتابعة في فترة ما قبل التاريخ، فوصلوا إلى إفريقيا جنوب الصحراء وغيرها، وقد أصيبت منطقة شبه الجزيرة العربية في فترة ما قبل التاريخ بالقحط ونقص الأمطار والتصحر وبدأ السكان في الهجرة بحثًا عن الكلأ والمرعى فاتجهوا نحو الجنوب حيث اليمن وبلاد الرافدين دجلة والفرات وإلى مصر وادي النيل غربًا[٢].

١/١-هجرة وادي النيل

عرفت القرون السابقة لفترة ما قبل الميلاد وما بعده في إفريقيا السوداء بالقرون الغامضة، وقد شهدت هذه القرون هجرات وادي النيل إلى عمق القارة الأفريقية وإقامة علاقات منظمة، وفي الجانب الآخر كان الفينيقيون واليونانيين والعرب يتداولون الهيمنة على البحرين البحر الأحمر والبحر الأبيض المتوسط وقد حدثت أيضًا هجرات وتمازجات في منطقة جنوب الصحراء الكبرى الأفريقية[٣]. ونستنتج من هذه المعلومات أن هناك هجرات في التاريخ القديم قد توجهت إلى عمق القارة الأفريقية التي منها منطقة إفريقيا جنوب الصحراء ومن هذه الهجرات هجرة وادي النيل.

٢/١-هجرات الجزيرة العربية

أسهمت الهجرات العربية نحو إفريقيا جنوب الصحراء ففي هذه المنطقة بدرجة كبيرة، تقدمت قبائل بني سليم والهلاليين جنوب الصحراء بحثًا عن مناطق تشبه إلى حد ما بيئتها الأولى التي تعودت عليها في الجزيرة العربية، واختلطا هذه القبائل بغيرها من القبائل البربرية والزنجية مما أدى إلى تغيير أساسي في توزيع السكان وتجمعهم في مناطق صالحة للإقامة في الواحات أو على ضفاف الأنهار وساعد ذلك بدوره على نشر الإسلام في المناطق التي نزحت إليها تلك القبائل[٤]. وهناك هجرة عربية مبكرة قام بها نفر من بني أمية بعد زوال دولتهم على يدي بني العباس، كما أن الذين أسسوا معظم الممالك الإسلامية في السودان كوداي وكانم برنو وباقرمي، كانوا من العرب المهاجرين من اليمن وهناك قبائل عربية هاجرت إلى هذه المنطقة في عهد الفاطميين[٥]، معظمهم من أصحاب المذهب المالكي الذين طردهم الفاطميون، كما شهدت المنطقة هجرات عربية أخرى إبان العصر المملوكي.

٣/١-الهجرات الشمالية

انتشر الفينيقيون على ساحل البحر الأبيض المتوسط فأنشئوا مدنًا ودولاً منها صور بيروت، وكانت لهم علاقات قوية بالفراعنة منذ الألف الثالث قبل الميلاد وهم تجار يبحثون عن الفضة والقصدير، فشيدوا مراكز مهمة على الشواطئ الأفريقية أهمها (قرطاجة) ثم تعاقب على بلادهم المصريين والفرس واليونان والرومان[٦]. وعن التواصل بين شمال الصحراء وجنوبها ذكر غريول بأنه كان يسأل كما يجتاز الصحراء عن التواصل بين البيض في الشمال والسود في الجنوب، ويرى بان هذا التواصل قد وجد منذ ألاف السنين، وان الصحراء كانت معبرًا مرتادا من قبل البشر. وكان التواصل البشري عبر الصحراء في فترة ما قبل الأسرات قد تناقص فلم يمكن التبادل معروفا في تلك الفترة، وربما يعود ذلك لزيادة توسع الصحراء وعدم وجود وسائل النقل الخاصة بالصحراء. وأما عن تواجد هجرات شمالية إلى إفريقيا جنوب الصحراء، ذكرت بعض الرواة أن الرومان الذين احتلوا شمال إفريقيا لم يطلقوا على الصحراء الأمن البعيد، وقد تحدثت بعض المصادر عن حروب كانت لهم مع قبائل الغرامونت حيث كان البدو يشكلون ملاذًا آمنًا للمتمردين ضد الوجود الروماني، وقد خلفت قبائل الغرامونت مدافق ضخمة في شمال تشاد وجنوب ليبيا[٧]. إذا الهجرات الشمالية قد هبطت إلى المنطقة على شكل أعداد كبيرة من قبائل البربر وفي الأرجح الأمازيغ الذين اختلطوا واندمجوا بالزنوج الوطنيين المقيمين حول شواطئ حوض تشاد.

ثانيًا: طرق وعوامل دخول الإسلام

١/٢-طرق دخول الإسلام

لا مراء أن المسالك التي سلكها الدعاة إلى الإسلام من الجزيرة العربية إلى أفريقيا كلها انتهت بالمهاجرين إلى مصر، ومن مصر تفرعت تلك الطرق من جديد فمنها المتجه نحو شمال أفريقيا ومنها المتجه نحو شرقيها ومنها المتجه نحو أواسط أفريقيا إلى بحيرة تشاد[٨]. أما الطرق التي سلكها الإسلام إلى إفريقيا جنوب الصحراء فهي كالتالي:

طريق شمال أفريقيا: مصر، برقة، طرابلس، إريقية، بلاد تونس، المغرب الأوسط، الجزائر وجزء من مراكش بلاد السوس الأقصى إلى مصب السنغال.

طريق القوافل: من بلاد المغرب الأقصى إلى شمالي بلاد السودان ولا سيما من جنوبي تونس إلى بلاد البرنو غرب بحيرة تشاد، ومن جنوب الجزائر إلى بلاد شمال نيجريا، ومن جنوب مراكش على مصب السنغال ومنحنى النيجر الأوسط[٩].

الطريق الثالث يسير عبر الصحراء الشرقية ووادي النيل، ينحدر الناس حتى أسنا بمصر ثم من أسنا يمتد طريق الأربعين حتى دارفور ووداي ومن هناك إلى بحيرة تشاد[١٠].

طريق باب المندب: وعن هذا الطريق انتشر الإسلام في القرن الإفريقي وشرق أفريقيا وكانت معرفة العرب بساحل أفريقيا الشرقية قديمة ولازال الشاطئ يحمل أسماء من الجنوب العربي في مناطق مصوع وعصب وما وراءها من بلاد إفريقيا جنوب الصحراء[١١].

الطريق الذي يبدأ من مصر عبر واحة عجيلة ثم واحة سيوة ويسير عبر واحة فزان إلى بلاد الهوسا[١٢].

كل هذه الطرق سلكها التجار والمهاجرون من العرب وغيرهم وهؤلاء كانوا دعاة إلى الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء بالطرق السلمية.

أما تاريخ دخول الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء فإن المؤرخين قد اختلفوا في ذلك ومرد هذا الاختلاف إلى أمرين، أولهما: دخول الإسلام لم يكن عن عن حملة عسكرية يؤرخ له بسقوط دولة ما أو هزيمة جيوش معادية للمسلمين في واقعة ما وقيام حكم الإسلام على أنقاضها. آخرهما: بعض المؤرخين الذين تناولوا هذا الموضوع معظمهم لم يفرق بين تاريخ دخول الإسلام وانتشاره، بل أرخوا له من فترة انتشاره، ولم يلاحظوا فترة دخوله التي سبقت فترة انتشاره لعامل من العوامل ولذلك عند الحديث عن انتشار الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء لابد من التفريق بين التاريخين، ونشير إلى أقرب الروايات التاريخية التي ذكرها المؤرخون في هذا المجال:

- أن الإسلام دخل في إفريقيا جنوب الصحراء في القرن الأول الهجري بالتحديد ٤٦هـ.
- أن الإسلام دخل في إفريقيا جنوب الصحراء في القرن الحادي عشر الميلادي.
- أن الإسلام دخل في إفريقيا جنوب الصحراء في القرن الرابع عشر الميلادي.[١٣]

الرواية القريبة إلى الواقع هي الرواية الأولى لأن دخول الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء مرتبطا ارتباطًا وثيقًا بتاريخ الفتوحات الإسلامية في مصر وشمال إفريقيا.

٢/٢-العوامل التي ساعدت على نشر الإسلام واللغة العربية

لا شك أن هناك عدة وسائل وطرق تم بواسطتها انتشار الإسلام واللغة العربية في إفريقيا جنوب الصحراء ومن أهم الوسائل ما يلي: هجرات القبائل العربية – هجرات القبائل غير العربية – التجار – الطرق الصوفية – المراكز الداخلية.

(٢/٢) ١-هجرات القبائل العربية

ضاقت الجزيرة العربية بسكانها بسبب الجفاف الذي أصابها وكانت اليمن قبل انهيار سد مأرب غنية التربة غنية الحضارة وحافلة بالناس فلما انهار السد ضاقت اليمن بسكانها فاتجه العرب منذ عهد بعيد إلى تجاه الشمال إلى بلاد الشام والعراق وإلى شمال الغربي إلى مصر أو عبر البحر الأحمر إلى إفريقيا. وقد وصل قبائل غير اليمنية إلى جنوب الصحراء والدافع لتكل الهجرات مشاكل اقتصادية وتارة سياسية وعلى الرغم من أن الهجرات جاءت من أماكن متعددة من الجزيرة العربية إلا أن المهاجرين جميعا خدموا الإسلام ونشروه وكذلك اللغة العربية وآدابها[١٤].

(٢/٢) ٢-هجرات القبائل غير العربية

يعتقد المسلمون أن الإسلام دين الناس جميعا وأن المسلم أيًا كان جنسه يحس بأن الإسلام دينه يشفي اتجاهاته الروحية وينير له السبيل ويهديه لما فيه خير الدنيا والآخرة ولا يحس المسلم أيًا كانت جنسيته انه دخيل على جماعة المسلمين وأن الإسلام مستورد إليه فالمسؤولية تجاه نشر الإسلام والدعوة إليه يشترك فيها العرب وغير العرب وقد قام العرب بنصيبها من المسئولية دون إهمال أو تقصير وقام غير العرب بنصيبهم كذلك دون إهمال وسنرى فيما يلي صورة من نشاط المسلمين غير العرب لنشر الإسلام واللغة العربية في جنوب الصحراء. ولعل أقدم الهجرات التي قام بها المسلمون غير العرب هي تلك الهجرة الفارسية التي قدمت من شيراز في القرن العاشر الميلادي وكانت بزعامة حسن بن علي ويروى وأسس هؤلاء المهاجرون مدينة كلوا[١٥].

٣/٢-انتشار الإسلام بواسطة التجار

ينبغي في مطلع هذا الحديث أن نوضح أن المقصود بالتجار هنا التجار غير المستوطنين في هذا القطاع الذي نتحدث عنه أي التجار الذين يغدون بقصد التجارة ثم يعودون لموطنهم الأصلية في شمال القارة انتشر الإسلام ودخل الناس في دين الله أفواجا ولذلك لما رأوه عند التجار من حسن الخلق وحسن التعامل والوفاء للعهود والصدق والأمانة وسماحة النفس وغيرها من أخلاقيات النبوة الراقية واقتنعوا بذلك القيم الإنسانية و تبنوا الإسلام ونشروه في أوساط مجتمعهم الوثني، وكانت هناك

بإفريقيا مسالك عرفها التجار منذ أمد بعيد وكانت هذه المسالك تربط شمال الصحراء وجنوبها أو تصل بين شرقي القارة ووسطها وقد سار رحال العرب ووصفوا تلك الطرق بأدق وصف وبينوا مركز التجارة ولذلك سمى كثير كتب هؤلاء الرحالة المسالك والممالك.

٤/٢-دور أصحاب الطرق الصوفية

قامت الطرق الصوفية بدور هام في نشر الإسلام ونقل المؤثرات واللغة العربية إلى إفريقيا جنوب الصحراء، وكان هناك بعض من الأشخاص المشهورين بالتقوى والروع عاشوا بالمنطقة، ووصفت منطقة تمبكتو بأنها كانت مؤلف أولياء الزاهدين، وقيل عن مدينة جني قد ساق الله تعالى لها سكانا من العلماء والصالحين من غير أهلها من قبائل شتى وبلاد شتى[١٦]. وقد ساعد على انتشار الطرق الصوفية في المجتمعات الأفريقية حلقات الذكر التي وجدت قبولاً من الأفارقة وكان لكل شيخ أتباع يطيعونه ويمتثلون أوامره ويقدرونه حق تقدير، ويؤسسون المدارس والمساجد واستقطاب مزيد من العناصر الموالية لهم.

وقد لعب رجال الطرق الصوفية دور بارزًا في توجيه الأهالي إلى أمور دينهم، وكما عملت الطرق الصوفية على غرس القيم الفاضلة مثل: حب الجار وحسن التعامل والمساهمة في توسيع رقعة الإسلام وانتشاره عن طريق الإكثار من بناء المساجد ومصاهرة الأفارقة الوطنيين وشراء العبيد وعتقهم بعد تلقيهم أصول العقيدة الإسلامية ولغتها حتى يتمكنوا من استيعابها ونشرها عند رجوعهم إلى بلادهم. وكلما تقدم يتضح لنا أن الطرق الصوفية قد لعبت دورًا هاما في نشر العقيدة الإسلامية واللغة العربية والأدب العربي في إفريقيا جنوب الصحراء[١٧].

٥/٢-من المراكز داخلية

خلقت الوسائط التي سبق أن ذكرها جوًا إسلاميا بإفريقيا، وتعاونت مراكز الشمال، والهجرات العربية، وغير العربية، والتجار، والدعاة، والطرق الصوفية، درس دعائم الإسلام في هذه المنطقة التي نتكلم عنها، وفي نشر الإسلام بين السكان الأصلين، ثم جاءت الخطوة الجديدة وهي القيام بالنشاط الداخلي، نابع من المنطقة ويخدم نفس الأهداف التي خدمها الوافدون، والتي غذتها المراكز الثقافية بالشمال فظهرت زعامات إسلامية عظيمة في هذا القطاع نفسه، ويمكن القول أن هذا النشاط الداخلي كان أبعد أثرًا في خدمة الإسلام وأكثر نجاحًا، إذ صور الإسلام بصورة ثقافية قومية وفكر إفريقي، فلم يعد الدخول في الإسلام تبعية لدولة غربية واعترافًا بدين جماعات من الخارج، بل أصبح انضواء تحت رايات يحملها زعماء من الداخل، وأصبح الدخول فيه يعني الإسهام في تكوين مجتمع إفريقي سليم، وهذا ما حقق ما يشبهه بعض المفكرين بسباق التتابع، فزمام الدعوة للإسلام حمله العرب في مطلع الإسلام إلى إفريقيا، وتسلمه منهم البربر ليندفعوا به جنوب الصحراء، وهناك أسلموه إلى الزنوج وكل هذه الجماعات تعاونت في الهتاف بوحدانية الله وبأن محمدًا "رسول الله صلى الله عليه وسلم"، وأصبح الانضواء تحت هذه الرايات أملا ضروريًا في الناحية القومية من الناحية الحضارية وفي هذا المبحث سنعيش مع الزعامات المسلمة ومع المراكز الإسلامية الإفريقية وهي: المرابطون - الهوسا والفولاني - عثمان دنفديو - دعاة من الفونج. ويلاحظ أن المراكز الثقافية كثيرًا ما كانت أسواقًا تجارية في نفس الوقت، لشدة ارتباط الدعوة الإسلامية بالتجارة كما قلنا من قبل ولكن هناك مراكز غلب عليها أحد الطابعين مع وجود الاثنين بها[١٨].

ثالثًا: أثر الهجرات في النهوض باللغة والأدب العربي في إفريقيا جنوب الصحراء

تُعدّ الهجرات العربية المتدفقة إلى إفريقيا عامة ومنطقة إفريقيا جنوب الصحراء بصفة خاصة من أهم الوسائل لنشر الإسلام واللغة العربية في العالم كافة، وقد وصل الإسلام إلى بعض المناطق الإفريقية وأحدث تأثير مباشرًا في تلك المناطق. ويذكر الدكتور عبد الرحمن عمر الماحي، موضحًا الأثر بأنه في حد ذاته تاريخ[١٩]، وقد لعبت الهجرات العربية في بلاد إفريقيا جنوب الصحراء دورًا مماثلاً للدور الذي لعبته في نشر الإسلام حيث أن هذه الهجرات حملت لواء الإسلام واللغة العربية في المنطقة وطبعت البلاد بطابع لايزال مستمر إلى اليوم. وقد أثر انتشار الإسلام واللغة العربية على مختلف مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية والدينية مما ساهم في قيام الممالك الإسلامية بالمنطقة مثل: كانم – وداي – باقرمي، والتي لها الدور البارز في انتشار الإسلام واللغة العربية وظهور حضارة متميزة صبغها الإسلام في شتى مناحيها.

١/٣-إقامة الممالك الإسلامية

لقد تأسست بعض الممالك الإسلامية في إفريقيا جنوب الصحراء وأهمها ثلاث:

مملكة كانم: تعتبر مملكة كانم أول مملكة إسلامية تأسست في إفريقيا جنوب الصحراء في القرن الثاني الهجري على أيدي جماعة قادمين من شمال شرقي بحيرة تشاد، وكانوا وثنيين، ثم دخلها الإسلام في أواخر القرن الخامس، وأول الأمراء الذين اعتنقوا الإسلام رجل يدعى: السلطان أومي وانتشر الإسلام واللغة

العربية في عهده انتشارًا واسعًا. وبعد أحداث تعاقبت عليها البورنو، وأصبحت قبائل الهوسا كلها تحت حكمها، وساد الإسلام في القبائل الوثنية.(٢٠)

مملكة ودَّاي: تقع وداي، منطقة في الشرق، وعرة المسالك حكمتها أسرة التنجر حتى القرن العاشر الهجري وكانت وثنية، جاءت من الصحراء هربًا من قبائل بني هلال، كان أول الملوك المسلمين هم عبد الكريم الذي أصبح سلطانًا عام ١٦٢١م، وخلفه أبناءه، وبعد أحداث من الفرقة بين الأسرة المالكة تدخل الفرنسيون وسيطروا على المنطقة.

مملكة باغرمي: وصل إليها الإسلام في مطلع القرن السادس الهجري، وكان السلطان بريمي أول الحكام المسلمين فيها. وقد عم الإسلام في عهد السلطان الحاج محمد الأمين، وجرت أحداث، ثم ضمها الأمير رابح إلى سلطانه وبقيت تحت قيادته حتى عام ١٩٠٠م.(٢١)

٢/٣-تكوين العلماء

لعبت الممالك الإسلامية والمراكز الدعوية دور باز في إفريقيا جنوب الصحراء في سبيل تكوين العلماء والدعاة وكان تأثير الدعوة الإسلامية في إفريقيا بصفة عامة وإقليم إفريقيا جنوب الصحراء بصفة خاصة أدى إلى انتشار الإسلام واللغة العربية وتأسيس المساجد والخلاوي بصورة واسعة لتعليم أبناء المنطقة. وقد نتج عن هذا تخريج علماء من أصول أفريقية، حيث قام هؤلاء العلماء بدور فعال في نشر اللغة العربية وآدابها فبالإضافة إلى تعليم الناس القرآن الكريم وتحفيظه لهم تدرس العلوم الأخرى وذلك سعيا منهم في انتشار اللغة العربية والدب العربي في ربوع القارة الإفريقية. وأصبحت هذه المدارس والخلاوي تتأثر وتزدهر وأصبحت مراكز إشعاع حضاري يستقطب أبناء إقليم إفريقيا جنوب الصحراء فوجدت الحياة الثقافية والفكرية تشجيعًا كبيرًا من الملوك المسلمين.

ولقد كانت مهنة التعليم في أول الأمر مقصورة على الفقهاء والمعلمين والدعاة القادمين من مناطق الوطن العربي ثم بعد ذلك تكونت طبقة مثقفة من الأهالي الوطنيين وتولوا مهمة التعليم وكانت غالبية هؤلاء من الفقهاء الذين أتقنوا اللغة العربية لغة الدين والثقافة الإسلامية. حيث قام هؤلاء العلماء والفقهاء بمهمة الدعوة الإسلامية فأنشئوا المدارس والخلاوي والمساجد ونشروا الإسلام واللغة العربية في أفريقيا بصفة عامة ومنطقة إفريقيا جنوب الصحراء بصفة خاصة(٢٢).

٣/٣-إنشاء المراكز الحضارية

عندما دخل الإسلام في إفريقيا جنوب الصحراء أعتنقه الملوك والرعية وشجعوا عليه وأحتل المتعلمون مكانة عظيمة بعد أصحاب المناصب الكبرى في الدولة ونالوا شرف عظيم بين الناس من احترام وتقدير ليس في البلاد الإسلامية وحدها بل في القرى التي فيها المدارس والخلاوي، ومن أهم المراكز الحضارية التي ساعدت في انتشار اللغة العربية وآدابها نذكر الآتي:

الخلاوي:

الخلوة هي المكان الخالي أو الموضع الذي يزاحم فيه ويطلق الخلاوى على المكان الذي يخلو فيه المرء بنفسه مع الله تعالى أو يخلوا فيه معلم القرآن الكريم بمن يعلمهم.

المساجد:

المسجد في الإسلام هو الرائد في تعليم وتوجيه الأمة من الناحية الدينية والثقافية ويقيم فيها المسلمون الصلوات الخمس ويتعبدون فيها ويعقدون حلاقات الذكر والدراسة (ولولا دفع الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا).

وهو أول مؤسسة تعليمية في الإسلام وبؤرة الإشعاع الحضاري والثقافي ولم يقتصر دور المسجد في التعليم الديني بل درس فيه أيضًا العلوم الأخرى ولعب المسجد دور النشر للكتب الإسلامية إذ ألقى العديد من العلماء كتبهم بالمساجد فكتب: (الإمام مالك كتاب الموطأ في المسجد النبوي الشريف وفي رحاب جامع عمر بن العاص ألف الإمام بن إدريس الشافعي كتاب الأم، وفي مسجد البصرة كتب الإمام الخليل بن أحمد الفراهيدي كتاب العين في العروض(٢٣).

المسيج:

المسيج هو تصغير لكلمة مسجد وهو مكان للذكر وحفظ القرآن الكريم وأداء الصلوات الخمس كما يطلق عليها كلمة (مسيك)، وأورد الدكتور بكر محمود عطية العشري: (إن المسيج يطلق على الأولاد الذين يتعلمون القرآن أينما حلو حتى ولو جلسوا تحت شجرة أو بجوار جدار أو فناء بيت)

المدارس:

انتشر التعليم النظامي في كانم في النصف الأول من القرن الثالث عشر وكانت أولى المدارس التي تأسست هي مدرسة بن الرشيق بالقاهرة ١٢٤٢هـ وفي القرن الخامس عشر الميلادي ساد نظام التعليم على نمط المدارس التي انتشرت في كانم مدرسة كلبرد ومدرسة الشيخ أحمد الفاطمي(٢٤). ولقد لعبت هذه المراكز الحضارية والثقافية والدعوية دورا بارزًا في نشر الإسلام

واللغة العربية في القارة الإفريقية عامة ومنطقة إفريقيا جنوب الصحراء خاصة وعلى ضوء هذا الاهتمام الكبير الذي خطب به أهل العلم وأصبحت هذه المراكز قبلة تتجه إليها الطلاب من جميع أنحاء المنطقة.

خَاتِمَةُ

هدفت الدراسة إلى توضيح العوامل التي ساعدت في نشر الإسلام واللغة العربية وآدابها في كافة مجالات الحياة، وبيان أهمية وأثر هذه الهجرات في واقع الحياة ونشر اللغة العربية في المنطقة. وقد توصلت إلى أن المجتمع الإفريقي في إفريقيا جنوب الصحراء كغيره من المجتمعات البشرية كانت له معتقدات متعددة قبيل انتشار الدعوة الإسلامية. فقد كان اتصال إفريقيا جنوب الصحراء بالعالم الخارجي منذ أقدم العصور قبل انتشار الإسلام، وتُعدّ منطقة إفريقيا جنوب الصحراء من المناطق التي وصل إليها الإسلام مبكراً.

لقد كانت الهجرات الإسلامية بنوعيها الداخلي والخارجي من أهم الوسائل التي ساعدت على انتشار اللغة العربية إفريقيا جنوب الصحراء، وبانتشار الدعوة الإسلامية في أفريقيا جنوب الصحراء تغيرت حياة المجتمع الأفريقي في كل ميادين الحياة حين اتبع هدي الإسلام، وبانتشار الدعوة الإسلامية في أفريقيا جنوب الصحراء أصبحت اللغة العربية لغة التعليم والتخاطب والمكاتبات الإدارية والمراسلات الداخلية والخارجية، وبفضل الإسلام قامت هناك مؤسسات التعليم في شتى أنحاء هذه المنطقة مما كان لها الدور الفعال في تغيير حياة الشعوب في أفريقيا من المسار الجاهلي. ويعتبر المسجد والمسيج والمدرسة من المراكز الرئيسة التي كان لها الدور الفعّال في نشر التعليم والثقافة الإسلامية واللغة العربية وآدابها في أفريقيا جنوب الصحراء.

الهَوامِشُ:

(١) إبراهيم أنيس، وآخرون: **المعجم الوسيط**، ج١، ط١، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر، إسطنبول، ١٩٧٢م، مادة (هجرة).

(٢) علي محمد عبد اللطيف: **إفريقيا العربية**، ط١، مكتبة الإعلام والبحوث، جمعية الدعوة العالمية، بنغازي، ١٩٩٨م ص٣٩.

(٣) جوزيف كيزاربو: **تاريخ إفريقيا السوداء**، سلسلة دراسات إفريقية (ترجمة الشيخ حسين) ط١، دار الجماهيرية للنشر، مصراته، ٢٠٠١، ص١٣٩

(٤) شوقي: **الحضارة العربية الإسلامية في غرب إفريقيا سماتها وعوامل انتشارها**، مجلة معهد البحوث والدراسات، القاهرة، العدد الثامن، ص٣٣.

(٥) مقلد: **حركة المد الإسلامي**، ص١٢٥.

(٦) باسل دافدسون: **إفريقيا القديمة تكتشف من جديد**، الدار القومية للطباعة والنشر، ص٥١.

(٧) كيزاربو، مرجع سبق ذكره، ص١٤٧.

(٨) الشيخ إبراهيم صالح: **تاريخ الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم برنو**، الخرطوم ١٩٩٤م، ص١٥.

(٩) حسن عابدين، **معالم التاريخ الأفريقي**، دار النشر التربوي، ١٩٩٤م، ص٢٢.

(١٠) عبد الرحمن عمر الماحي: **الدعوة الإسلامية في إفريقيا الواقع والمستقبل**، كلية الدعوة الإسلامية، ليبيا، طرابلس ١٩٩٩، ص٣٠

(١١) جميل عبد الله محمد المصري: **حاضر العالم الإسلامي وقضاياه المعاصرة**، ط١، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ١٤٠٦، ص٣٨٢.

(١٢) فيصل محمد موسى: **موجز تاريخ أفريقيا المعاصر**، ص٥١.

(١٣) السيد عبد العزيز سالم: **تاريخ المغرب الكبير العصر الإسلامي**، ج٢، ص٢٥٧.

(١٤) عبد الرحمن عمر الماحي، المرجع السابق، ص١٠٧-١٠٨.

(١٥) مرجع سبق ذكره، ص١٠٩.

(١٦) أمطير سعد غيث: **التأثير العربي الإسلامي في السودان الغربي**، دار الكتب الوطنية، ١٩٩٦، ص ١٧٤.

(١٧) عبد الحميد عبد الله الهرامة: **أعمال ندوة التواصل الثقافي والاجتماعي بين الأقطار الإفريقية على جانبي الصحراء**، كلية الدعوة الإسلامية، الجماهيرية العظمى، طرابلس، ط١، ١٩٩٩م، ص٨٤.

(١٨) الشاطر البصيلي: **تاريخ حضارات السودان الأوسط في القرن التاسع إلى القرن التاسع عشر الميلادي**، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٢م، ص٣٠.

(١٩) عبد الرحمن عمر الماحي: **ما هو التاريخ في المفهوم الإسلامي**، ورقة أكاديمية في مادة المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره، جامعة الملك فيصل، كلية الدراسات العليا، ٢٠٠٥، ص٤١.

(٢٠) إبراهيم صالح الحسين: **تاريخ الإسلام وحياة العرب في إمبراطورية كانم - برنو**، ط٢، شركة مكتبة، ٢٠٠٨م، الخرطوم، ١٩٧٠، ص٧١.

(٢١) مرجع سبق ذكره، ص٧٣.

(٢٢) فضل كلود: الثقافة الإسلامية في تشاد في العصر الذهبي لإمبراطورية كانم، منشورات كلية الدعوة، ١٩٩٨م، ص١٣٦.

(٢٣) بكري عطية العشري: **الكتّاتيب الغراء في إفريقيا جنوب الصحراء**، ندوة التعليم العربي وأثره في التنمية، جامعة الملك فيصل، ٢٠٠٤م ص٥٩.

(٢٤) عطية مخزوم: **دراسات في تاريخ شرق إفريقيا وجنوب الصحراء مرحلة انتشار الإسلام**، دار الكتب الوطنية، ط١، ١٩٩٨م، ص ٢٢٦.

ISSN: 2090 – 0449 Online
UIF Universal Impact Factor, [0.1101].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.02].

إدارة النقود وتنميتها في السنة النبوية والفكر الاقتصادي الإسلامي رؤية تاريخية

د. عبد المجيد نوري

باحث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي

دكتوراه الآداب – جامعة مولاي إسماعيل

تطوان – المملكة المغربية

مُلَخّصْ

تروم هذه المساهمة تبيان أهمية المال بشكل عام، والنقود على نحو الخصوص، سيما قيمتها الشرائية على وجه التحديد، في الشرع والفكر الاقتصادي الإسلاميين. ذلك؛ أن النقود وسيلة تقدير قيم الأعمال وتحقيق العدل في المعاملات والمبادلات، وكذا تنظيم سائر التعاقدات، والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. لذلك؛ تعتبر فاعلاً كبيرًا في التاريخ، ومن ثَمّ يجب أن تحظى بعناية كبرى من قبل أهله، باعتبارها قاعدة من قواعد تأسيس الملك، يصلح أمره بصلاحها، ويفسد بفسادها. ولا جرم أن دراستها تساعد على فهم جوانب كبرى من التطورات التاريخية لأمتنا. تمامًا مثلما تساعد على فهم المشكلات الاقتصادية، القديمة والمعاصرة منها، بغية السيطرة عليها، قصد تجاوزها، والعيش في أمن ورخاء. وتلك غاية تشد إليها الرحال، وتطلبها سائر الأمم والأجيال. وصدق المقريزي، إذ قال: "الأمور كلها... إذا عرفت أسبابها سهل على الخبير صلاحها". والحال أن صلاح أحوال الناس ومعاشهم ومعاملاتهم، من صلاح العملة، وعدم التجاوز في ضربها، إضافة إلى كثرة تداولها، وحسن استثمارها، وإنفاقها، وإبطال الربا فيها. والعكس بالعكس، إذ يؤدي اكتنازها، وفسادها... إلى آفة الكساد والاقتصاد، فتضطرب الأحوال، وتعم البلوى والفتن، التي تنذر بالخراب والدمار والزوال. ولما كان هاجس هذه المساهمة مرتبط بتسليط بعض الأضواء على هذه القضايا، فقد خلصت بعد الرصد العياني للواقع التاريخي للعالم الإسلامي، في ضوء استقراء النصوص، وإعادة قراءتها وتحليلها وتفسيرها وتركيبها، إلى أن النقود تشكل اللبنة الأساس في البنية الاقتصادية ـ الاجتماعية، لارتباطها الجدلي والوثيق، بقضايا الأسعار، وسائر العلاقات، والأحوال الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمعات البشرية. ومن ثم يعتبر فساد أمرها، من بين السنن المتحكمة في زوال الحضارات والدول، خصوصا في زمن الجور والاستبداد، واستحسان أهل الدولة للعنف والسلاح، وإهمال أهل الرفق وأهل الحكمة والرأي، مِمَّنْ يحسنون استخلاص العبر، ويعرفون حل ما نزل بالناس من أزمات ومحن. ورحم الله الفخري، إذ قال "السياسة رأس مال الملك، وعليها التعويل في حقن الدماء، وحفظ الأموال..."، والمقريزي الذي أرجع بعض أسباب الغلاء والفساد إلى "سوء تدبير الزعماء والحكام، وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد".

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ١٤ يونيو ٢٠١٦

تاريخ قبول النشر: ٠٧ أكتوبر ٢٠١٦

كلمات مفتاحية:

النقود، الأسعار، الزكاة، حجم الكتلة النقدية المتداولة، الكساد، البلوى، التضخم

معرِّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.12816/0053268

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

عبد المجيد نوري. "إدارة النقود وتنميتها في السنة النبوية والفكر الاقتصادي الإسلامي: رؤية تاريخية".- دورية كان التاريخية.- السنة الحادية عشرة- العدد الواحد والأربعون؛ سبتمبر ٢٠١٨. ص٥٣ – ٦٧.

مُقَدِّمَةٌ

يعتبر موضوع إدارة النقود وتنميتها في الشرع والفكر الاقتصادي الإسلاميين، من بين المواضيع التاريخية ذات البعد الاقتصادي، التي حظيت وما تزال بعناية كبرى من لدن العلماء والفقهاء وسائر المهتمين بالموضوع في العالم الإسلامي وغيره، سواء من أهل التاريخ ورجال الفكر والسياسة والاقتصاد أو غيرهم. وترجع دواعي هذا الاهتمام، إلى كون النقد فاعلاً كبيرًا في التاريخ، لا باعتباره قاعدة من قواعد تأسيس الملك واستمرار أنظمة الحكم والدول والحضارات فقط، بل ولأنه شبيه بالملوك أيضًا، يصلح الملك بصلاحه واستجادته، ويفسد بفساده

والتجوز فيه[١]. وهكذا، فغير ذي شك، أن دراسة الموضوع تساعد على فهم المشكلات الاقتصادية والمالية القديمة والمعاصرة منها، مما يمكن من السيطرة عليها وبالتالي تجاوزها للعيش في رخاء وأمن واستقرار، وتلك غاية تشد إليها الرحال، وتنشدها سائر الأمم والأجيال، خصوصًا التي تعاني من أزمات اقتصادية مالية دورية خانقة.

وعليه، فالغرض الأساس الذي ترمي إليه هذه المساهمة المتواضعة، هو تسليط بعض الأضواء على مسألة إدارة النقود وتنميتها في السنة النبوية والفكر الاقتصادي الإسلامي، وذلك في علاقتها بالبنية الاقتصادية الاجتماعية من جهة والبنية السياسية من جهة أخرى، إذ في صلاح العملة وكثرة تداولها، صلاح أحوال الناس ومعاشهم وسائر معاملاتهم، والعكس بالعكس. ولكي تحقق هذه المساهمة المتواضعة مقاصدها، كان لابد لها أن تقطع مسارًا خاصًا، سنحاول أن نعبره بإذن الله وتوفيقه من خلال مقاربة الأسئلة التالية:

- ما مفهوم المال والنقد في السنة النبوية وفي الفكر الاقتصادي الإسلامي عمومًا؟
- ماذا يمكن القول عن وظائف النقد وعن بعض عوامل تغير قيمته الشرائية؟
- ما طرق استثمار النقود في السنة النبوية والفكر الاقتصادي الإسلامي؟ وما أهداف ذلك؟
- ما المقاصد الشرعية لفرض زكاة الأموال وتحريم اكتنازها وادخارها أو التعامل بالربا فيها؟
- ما هي الانعكاسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لانهيار قيمة النقد وعدم التحكم في إصداره؟

أولاً: مفهوم النقد في السنة النبوية والفكر الاقتصادي الإسلامي

تعنى هذه الدراسة منذ بدايتها بمحاولة تحديد مفهومها المركزي "النقد"، وتحليله على أساس أن المصطلحات مفاتيح العلوم، وأن كل بحث بحاجة إلى أدوات مفاهيمية تحقق أغراضه[٢]. عمليًا، من المعلوم أن النقد ضرب من المال[٣]، والمال في اللغة حسب ما ورد في "لسان العرب"، ما ملكته من جميع الأشياء ...، وهو في الأصل ما يملك من الذهب والفضة[٤] ...، وهما أصل الأثمان، أي النقود[٥]. والحقيقة أن كلمة النقد، لم ترد في القرآن الكريم بشكل صريح، وإنما جاء ذكرها بألفاظ أخرى من قبيل الدينار[٦] والدرهم[٧]، وهما في السنة النبوية وفي عرف الفقهاء الذهب والفضة. ولذلك، جاء في المعجم الوسيط النقد، العملة من الذهب والفضة، ويقال لهما النقدان[٨]. وفي لسان العرب، النقد تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها[٩]. أما في تاج العروس، النقد الجيد الوازن من الدرهم[١٠]. وقد ورد في صحيح مسلم أن رسول الله (ﷺ) قال: "لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها عن بعض..."، وقال أيضًا عليه الصلاة والسلام "لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين. وتطلق النقود عند العرب عمومًا على الدراهم والدنانير[١١]، قيم المتلفات[١٢]، وأثمان الأشياء وقيمتها تتقوم بذاتها ويقوم غيرها بها[١٣]. وهي في حقيقة أمرها مسكوكات معدنية ذات عيار وقيمة معلومة تقدرها الدولة[١٤]، مما يعني أنها مقياس المنفعة التي في السلعة[١٥]. ولعل هذا ما جعل ابن خلدون يعتبر النقود من الذهب والفضة قيمة لكل متمول، وأن كل متمول ومكسوب لابد فيه من الأعمال الإنسانية، وأن المفاد المقتنى هو قيمة عمله[١٦].

في ضوء ذلك، يبدو أننا نقارب الصواب إذا قلنا إن العمل كان يتدخل في تحديد أثمان السلع، بل وأن قيمة البضاعة كانت تحدد بكمية العمل الضرورية لإنتاجها، وأن النقود هي التي تعبر عن قيم الأعمال هاته، وتدفع عوضًا عنها. يدعم ذلك ما ذكره تلميذ ابن خلدون، تقي الدين المقريزي في كتابه "إغاثة الأمة"، إذ قال إن النقود التي تكون أثمانًا للمبيعات وقيم الأعمال إنما هي الذهب والفضة فقط[١٧]، ويشير في السياق نفسه إلى أن تعامل الناس في أثمان مبيعاتهم وأعواض قيم أعمالهم لا يستقيم إلا بحملهم على الأمر الطبيعي الشرعي في ذلك[١٨]. وهو ما يطرح أكثر من تساؤل حول النقود المعاصرة وحول صلاح أمرها.

والحال أن ابن رشد سبق له أن قال إن القيمة لا تكون إلا بالذهب والورق[١٩]، إذ لكل واحد منهما أصلا في نفسه مضبوط القيمة[٢٠]، مرمى ذلك يكمن حسب ما يبدو، في تحقيق العدل بين الناس في معاملاتهم وتبادل قيم أعمالهم أو دفع أعواضها، وإظهار ذلك يقتضي "إدراك التساوي في الأشياء المختلفة الذوات"[٢١] بواسطة النقود جيدة العيار مضبوطة القيمة والوزن. فالدنانير إذا كانت صحاحا قام معناها وظهرت فائدتها[٢٢]، والعكس بالعكس. ومن ثمة، اعتبر قرضها وقرض الدراهم من الفساد في الأرض[٢٣]. وقيل إن للدينار القائم فضلا في عينه على الدينار الناقص[٢٤].

استئناسًا بالمضامين العامة للنصوص المذكورة أعلاه، يمكن للمرء أن يدرك بجلاء أن جوهر النقود، باعتبارها مسكوكات معدنية مختومة بسكة السلطان في العالم الإسلامي الوسيط هو قيمتها الشرائية، التي كانت تحدد بجودة عيارها وبوزن المادة المعدنية المضروبة منها، كما أنها كانت تعبر عن قيم الأعمال المبذولة في إنتاج المكاسب والمتمولات وتدفع عوضا عنها.

على هذا المعنى إذن، نحمل مفهوم النقد، كما سبق وتبنيناه[٢٥]، بصفته مفهومًا أصيلاً في الشرع والفكر الاقتصادي الإسلاميين، لأنه ينزل في الأموال منزلة القلب في الجسم، وتسري قوتها الشرائية في الحياة الاقتصادية سريان الدم في العروق[٢٦]، كما ترد إليه القيمة في البيوع. لذا، فهو حقيق أن يكون على أفضل منازله[٢٧]. والراجح أن ذلك ما جعل السلطات الحاكمة آنذاك، تضع السكة، وتنشئ خطة الحسبة، وتشرف على دور الضرب وتحارب التزوير، حفاظًا على النقود من التدليس وعلى قيمتها الشرائية من الانهيار، سواء بالكيمياء أو بكثرة الضرب والتجوز فيه.. أو غيرها من الأسباب، التي يمكن أن تؤثر في قيمة النقود وفي أداء وظائفها بفعل غلاء الأسعار. فماذا يمكن القول عن هذه الوظائف وعن بعض عوامل تغير قيمة النقود؟

ثانيًا: وظائف النقد وبعض عوامل تغيره

يشكل الوقوف على وظائف النقود جانبا نظريا مهما في تحليل الأحداث وتركيبها، فمعلوم أن هناك علاقة أساس بين وظائف النقود وبين عناصر البنية الاقتصادية الاجتماعية، من إنتاج، وحجم استهلاك، ومستوى أسعار، وطلب على النقود وغيرها. والواقع أن رواد الفكر الاقتصادي يميزون بين وظائف حيادية للنقود، وبين أخرى ديناميكية تؤثر في مجرى النشاط الاقتصادي أو في معدل نموه. ويمكن التمييز في ذلك عموما بين ما يلي:

١/٢-النقود وسيط المبادلة

اهتم الفكر الاقتصادي الإسلامي منذ مراحله الأولى بمسألة النقود ووظائفها. ومن الواضح أن مجيء الإسلام، حقق ثورة كبرى في الاقتصاد والمعاملات وغيرهما من سائر أوجه التكسب والمعاش. لذلك تطورت نظرة العالم الإسلامي للنقود ووظائفها، بتطور أوضاعه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ومن ثمة، أصبح قبولها في المعاملات وسيطًا للمبادلات، يحدد بوزن المادة التي ضربت منها وبجودة عيارها، أي محددا بقيمتها الشرائية، عكس ما كان سائدًا في المجتمع اليوناني القديم "لأن النقود قوة شرائية لا تقبل لذاتها وإنما لقدرتها على شراء السلع والخدمات والتوسط بين المتبادلين"[٢٨] بطريقة عامة وفورية[٢٩]. فالنقد لا غرض فيه وهو وسيلة لكل الأغراض[٣٠].

والمعلوم أن التفضيل النقدي يقل ويزداد التفضيل للأصول الحقيقية والمالية على الأصول النقدية، عندما ترتفع الأسعار[٣١]، لأن قيمة النقود تنخفض[٣٢]، بينما يزداد التفضيل النقدي في أوقات انخفاض الأسعار، لأن قيمة النقود ترتفع. واعتبر ذلك بما حدث خلال عهد السلطان المريني أبو الربيع سليمان (٧٠٨هـ -٧١٠هـ) الذي دامت أيامه حوالي سنتين وخمسة أشهر، كانت كلها غالية، ولم يزل السعر بها مرتفعا[٣٣]، فاتجه الناس حسب ما يبدو إلى تفضيل الأصول الحقيقية والمالية على الأصول النقدية، إذ غلت في أيامه الأملاك فبيعت الدار بألف دينار ذهبا، واتخذ الناس في أيامه الدواب والكسى والحلي، وتأنقوا في البنيان بالزليج والرخام والنقوش وغير ذلك[٣٤]. ومن الطبيعي أن ينعكس ذلك على مستوى الاستهلاك والإنتاج وسرعة تداول النقود ....، وعلى باقي عناصر البنية الاقتصادية والاجتماعية.

٢/٢-النقود مقياس القيم

تحصل هذه الوظيفة للنقود في قيامها بمهمة قياس قيم الأشياء، أي بكونها وحدة معيارية ترد إليها قيم مختلف السلع والخدمات[٣٥]. وقد عالج الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي الوسيط هذه الوظيفة الأساسية أو التقليدية للنقود منذ وقت مبكر، فتحدث عنها، باعتبارها الأداة الناجعة لقياس قيم الأشياء من حيث هي نتاج عمل، أو قيم أعمال، بغية تحقيق تساوي العمل في الأمور التي يصعب تقدير حدوث التساوي فيها[٣٦]. غاية ذلك كما سبقت الإشارة إليه، تحقيق العدل في المبادلات، باعتباره من مقاصد الشرع الكبرى. فالناس يكونون في حاجة إلى شيء تثمن به جميع الأشياء ويعرف به قيمة بعضها من بعض[٣٧]. وهذا الشيء ليس شيئًا سوى النقود التي تحدث عنها ابن خلدون باعتبارها قيمة لكل متمول[٣٨].

٣/٢-النقود مخزن للقيم

تعتبر هذه الوظيفة أكثر وظائف النقود أهمية في الاقتصاديات الحديثة. وتعني هذه الوظيفة للنقود إمكان تأجيل تبادلها مقابل السلع والخدمات التي يرغب فيها حاملها إلى وقت لاحق في المستقبل. فالنقود لا تطلب فقط باعتبارها وسيطا في المبادلات، وإنما تطلب أيضًا باعتبارها أصلاً من الأصول التي تحفظ فيها الثروة[٣٩]. فهي الذخيرة كما قال ابن خلدون[*] وتقوم النقود بأداء هذه الوظيفة بكفاءة بناء على قيمة العملة وتقلباتها. فالأفراد يفضلون عادة الاحتفاظ بمدخراتهم على شكل نقود عندما تنخفض الأسعار. ومن البديهي أن ينعكس هذا التفضيل للاحتفاظ بالمدخرات، على شكل نقود بشكل سلبي على حركية الاقتصاد وسرعة تداول العملة وعلى الإنتاج والتشغيل والاستهلاك، مما يهدد المجتمع بالانفجار، بفعل ادخار النقود وحبسها من التداول، وكذلك الحال إذا انهارت قيمتها الشرائية لسبب من الأسباب. فماذا عن بعض هذه الأسباب؟

ثالثًا: بعض عوامل تغير القيمة الشرائية للنقود

بديهي أن يجر الحديث عن تغير قيمة النقود، إلى الحديث عن موضوع الأسعار، نظراً للعلاقة الوثيقة بينهما[٤٠]. فالثابت أن

أي تغير في النقود أو الأسعار هو نفسه تغير الآخر، ولكن في اتجاه عكسي بالضرورة[٤١]. وباعتبار ذلك، يتبين أن المستوى العام للأسعار يساعد على تحديد تغيرات قيمة النقود. ومن ثمة، يكون في وسعنا أن نحكم على مقدار انخفاض قيمة النقد من خلال أثمان بعض السلع التي تُعَدّ نموذجًا لغيرها[٤٢].

تحكم في غلاء الأسعار الذي يهدد المجتمعات البشرية في الماضي والحاضر، بالتدهور الاقتصادي والانفجار الاجتماعي مجموعة من العوامل، يأتي في مقدمتها تدليس العملة وتزويرها. فعادة ما ينتج عن ذلك ارتفاع مباشر في حجم الكتلة النقدية المتداولة بمعزل عن الرقابة الرسمية للسلطة الحاكمة، مما يؤدي إلى انهيار القيمة الشرائية للنقود. ولذلك كره الفقهاء ضرب النقود المغشوشة من طرف الإمام، للحديث الصحيح "من غشنا ليس منا"، ولأن فيه إفساد للنقود وإضرار بذوي الحقوق وغلاء الأسعار وانقطاع الأجلاب وغير ذلك من المفاسد، تماما مثلما كرهوا ذلك لغير الإمام، وإن كانت خالصة لأنه لا يؤمن فيه الغش والإفساد[٤٣]. ومن الطبيعي أن يفقد الناس الثقة في التعامل بالنقود، لانهيار قيمتها الشرائية سواء بواسطة الكيمياء التي اعتبرها السيوطي وغيره من جملة الفساد في الأرض[٤٤]، أو بغير ذلك.

والبين أن هذا العمل الشنيع ينجم عنه غلاء واضح في الأسعار، واضطراب في التوازنات الاقتصادية والاجتماعية وربما السياسية بحجم اضطراب الأسعار وغلائها، خصوصًا في زمن الحرب وارتفاع الضرائب واستحداث الجديدة وغير الشرعية منها. كل ذلك يحدث بفعل انهيار قيمة النقود، لكثرة ضرب الذهب والفضة وتزويرهما، مما يتسبب في ارتفاع حجم الكتلة النقدية المتداولة منها، أو بفعل صناعة الكيمياء، "حتى لا يحصل أحد من اقتنائهما على شيء"[٤٥]. عمليًا، أشار السيوطي إلى انهيار قيمة النقود مع كثرتها[٤٦]، شأنه في ذلك شأن صاحب إغاثة الأمة الذي تفطن إلى علاقة انهيار قيمة النقود بارتفاع حجم الكتلة النقدية المتداولة منها، وإلى علاقة ذلك كله بارتفاع المستوى العام للأسعار، وما يترتب عنه من البلوى والدمار بسبب تزوير النقود واختلافها. ولذلك، دعا إلى ضرورة إسناد النقود إلى عيارات المعادن النفيسة ضمانًا لقيمتها[٤٧]. فالنقود بصفتها أثمان المبيعات وقيم الأعمال، إنما هي الذهب والفضة فقط[٤٨]. وكان تزوير النقود شائعًا أيضًا في المغرب الوسيط، خصوصًا خلال سنوات ضعف النظم الحاكمة من مرابطين وموحدين ومرينيين، الأمر الذي كان يساهم في ارتفاع حجم الكتلة النقدية المتداولة، وفي غلاء الأسعار، وبالتالي انهيار هذه النظم وزوالها.

وإلى جانب المجاعات والكوارث والأوبئة والحروب وارتفاع تكاليف الإنتاج واختلال التوازن بين العرض والطلب، ناهيك عن الادخار والاحتكار ...، وكلها قضايا لا يسمح حجم هذه المساهمة بالتفصيل فيها، تعتبر الضرائب من بين العوامل الأساس المتدخلة في تحديد أسعار السلع وارتفاعها، إذ يدخل في قيمة الأقوات، ما يفرض عليها من المكوس والمغارم للسلطان، في الأسواق وأبواب المصر وللجباة في منافع يفرضونها على البياعات لأنفسهم. وبذلك كانت الأسعار في الأمصار أغلى من الأسعار في البادية، إذ المكوس والمغارم والفرائض قليلة لديهم أو معدومة. وبالعكس كثيرة في الأمصار لاسيما في آخر الدولة"[٤٩]. فيستحدث صاحب الدولة أنواعًا من الجباية يضربها على المبيعات، ويفرض لها قدرًا معلومًا على الأثمان في الأسواق، وعلى أعيان السلع في أموال المدينة، وهو مع هذا مضطر لذلك بما دعاه إليه ترف الناس من كثرة العطاء مع زيادة الجيوش والحامية، وربما يزيد ذلك في أواخر الدولة زيادة بالغة[٥٠].

إن المتضرر الوحيد في هذه الحالة من مثل هذه الزيادة في حجم الضرائب هو المستهلك، خصوصا الفقراء من الناس والعالة من الخلق. ولذلك يمكن القول، إن النظم الحاكمة كانت تسعى في غالب الأحيان إلى تصريف أزماتها على حساب مصالح الرعايا، عوض البحث عن آليات أخرى لجلب الأموال، مثل تحريك عجلة الاقتصاد، أو تنشيط الاستثمارات بواسطة التخطيط والتوجيه وسن القوانين وخلق محفزات ذلك، من قبيل تقديم الإعانات المالية، والإعفاءات الجبائية[٥١]. يعطي الشرعية لهذا التخريج ما قام به بالفعل حكام زناتة وملوك الطوائف[٥٢] والمرابطون[٥٣] والموحدون والمرينيون، خصوصا في أواخر أيامهم، من استحداث لضرائب جائرة وغير شرعية، مما أدى إلى استفحال غلاء الأسعار وتعميق حالات التضخم التي كانت سببًا في كساد الأسواق وربما أذنت باختلال العمران"[٥٤]. ومن الطبيعي جدًا، أن تتدهور جراء ذلك أحوال الفئات الاجتماعية خصوصا المستضعفة منها، بفعل هذا الكساد والشطط الضريبي المساهمين في غلاء الأسعار وتدني مستويات الأجور وقيمة النقود والمعيشة، وبالتالي اندلاع الثورات الاجتماعية المطالبة بالتغيير أو الإصلاح السياسي، خصوصًا إذا كانت العلاقات الاقتصادية والمبادلات المالية وغيرها من أوجه التكسب والمعاش واستثمار الأموال قائمة على ضوابط لا شرعية ولا منطقية، من قبيل الادخار والاحتكار وكنز الأموال، فماذا يمكن القول عن ذلك في الشرع والفكر الاقتصادي الإسلاميين؟

رابعًا: طرائق استثمار النقود في السنة النبوية والفكر الاقتصادي الإسلامي وأهدافها

تتموضع الأفكار الاقتصادية في الإسلام، ضمن فلسفة عامة جاء الإسلام لتوطيدها وبلورتها في إطار مشروع مجتمعي شامل، ولا مشاحة أن الإسلام حث على العمل وشجع على التجارة وأعطى أهمية كبرى للمال بشكل عام، وللنقود أي الذهب والفضة بشكل خاص. ومن ثمة، يتبين أن الشريعة والاقتصاد الإسلاميين اهتما بالمال اهتمامًا كبيرًا، ووضعا له نظرية متكاملة تحكم تملكه واستثماره وكيفية تكوينه، وبينا المنهج الذي يسير فيه، وكذا الدور الذي يؤديه في التنمية الاقتصادية(٥٥).

وبما أن المال لا ينفع وهو ما يزال مدخرًا في باطن الأرض، فالنقد مثله لا ينفع وهو مدخر في الأوعية والبنوك(٥٦)، ولذلك نساير الرأي القائل إن مهمة النقود أن تحرك وتتداول، فيستفيد من ورائها كل الذين يتداولونها، وأما اكتنازها وحبسها، فيؤدي إلى كساد الأعمال، وانتشار البطالة وركود الأسواق، وانكماش الحركة الاقتصادية بصفة عامة(٥٧). وصدق ابن الأزرق حين قال إن إنفاق الأموال يحي موات ما انصرفت إليه ويعظم صغيره فإن كان في عائد المملكة، كان كالماء المنصب إلى الأشجار المثمرة والمزارع الزاكية التي يخصب بمصلحتها الزمان.. وإن كان في غير عائدها أنبتت ما يضر نباته(٥٨). وكذلك حال اكتناز النقود وادخارها، باعتباره من عوامل غلاء الأسعار، وما ينجم عنه من ضعف لحركة الأسواق، الأمر الذي يؤثر على سيولة النقود، وعلى حجم الكتلة النقدية المتداولة منها وسرعة تداولها، وبالتالي على حركة الأسواق والمبادلات والتشغيل، ومن ثمة، على مستويات الأسعار والأجور والمعيشة وقيمة النقود، فتعم البلوى وتكثر الفتن والحروب وينعدم الأمن، وقديما قيل شر البلاد ما ليس فيه خصب ولا أمن(٥٩).

في ضوء ما تقدم، يمكن فهم المقاصد الشرعية من تحريم اكتناز النقود وادخارها، قال تعالى: "**وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ * يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لأَنفُسِكُمْ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ**".(٦٠) وذاك دليل أيضًا على نضج العقل والفكر الاقتصادي العربيين، إذ ناقش هذا الأخير، منذ وقت مبكر هذه القضايا الاقتصادية وقام بشجبها، بل ونهى عنها لأن اكتناز النقود وسائر الأموال تنجم عنه أضرار كبرى تمس الاقتصاد والمجتمع والدولة. فمن كنزها كنز حقه وحق الجميع(٦١). فالمال الذي يكتنزه الإنسان، هو خبز الجياع وكساء العرايا، وهو الذي ينقذ الفقراء من بؤسهم(٦٢)، وربما يحميهم من التسول والتشرد والبطالة والزنا.. وغيرها من الآفات الاجتماعية، بسبب كنز النقود وادخارها. "ورحمت ربك خير مما يجمعون"(٦٣).

يستخلص من هذه الآية الكريمة، ومن الآية التي قبلها، أن الوظيفة الأساس للنقود هي التداول وتنظيم المبادلات، لا الاكتناز والادخار. تكمن وجاهة هذا الرأي في كون الأموال إذا اكتنزت وادخرت في الخزائن لا تنمو، وإذا كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف الأذية عنهم، نمت وزكت، وصلحت بها العامة، وترتب بها الولاية، وطاب بها الزمن، واعتقد فيها العز(٦٤) ومن ثمة يفهم أن النقود خلقت للاستثمار والتداول، وأن الإخلال بهذه الوظيفة يمكن أن يترتب عليه خلل في الاقتصاد وتوازنات الأسعار، مما يتسبب في انتشار البلوى والفساد ـ التضخم ـ الذي يشير إلى انخفاض قيمة النقود، وغلاء الأسعار، وبالتالي فساد أمور الناس وضياعها. فالمعلوم أن هذه الأمور تضيع إذا كان الرأي عند من لا يصلحه والسلاح عند من لا يستعمله، والمال عند من لا ينفقه"(٦٥).

يُستفاد مما تقدم، أن الشرع والفكر الاقتصادي الإسلاميين يحثان على الاستثمار، ويرفضان الاكتناز والادخار ومساعي ذلك، غايات اقتصادية واجتماعية إنسانية كبرى، هدفها على ما يبدو دعم حركة الرواج لخلق فرص التشغيل، والرفع من مستوى الدخل وحجم الاستهلاك لخلق حركية في الاقتصاد والحفاظ على توازنات الأسعار وبالتالي، ازدهار الحضارة والأسواق والعمران البشري، فكلما زادت سرعة تداول النقود، كلما أدى ذلك إلى زيادة فعاليتها، وزيادة الخدمة التي تؤديها(٦٦). تأسيسًا على ذلك يمكن القول، إن الفكر الاقتصادي الإسلامي كان له سبق تاريخي في تناول مسألة الادخار، وعلاقتها بالاستثمار قبل أن يعالج ذلك بعض رواد الاقتصاد السياسي الحديث نموذج كينز.

يرى هذا المفكر الاقتصادي أن مداخيل الأفراد التي تشكل مجموع الدخل القومي، تتوزع على استعمالين اثنين هما: نفقات الاستهلاك، ثم الادخار الذي يوجه إلى شراء التجهيز وذلك ما يسمى الاستثمار. ويمكن توضيح ذلك بالمعادلة التالية:

الدخل = الاستهلاك + الاستثمار

الدخل = الدخل – الادخار + الاستثمار

الدخل – الدخل + الادخار – الاستثمار= ٠

إذن التوفير = الاستثمار(٦٧).

يبدو أن هذه النتيجة [التوفير = الاستثمار] التي توصل إليها الاقتصادي المعاصر كينز تعتبر واحدة من بين المقاصد الكبرى للسنة النبوية والفكر الاقتصادي الإسلامي خصوصا ما دعا إليه

أبو ذر الغفاري الذي تمسك بالإنفاق الكلي لفضول النقود. عملياً، قدم الرسول (ﷺ) نموذجًا موجهًا إلى الأفراد والمجتمعات والدول الإسلامية، في ضرورة رواج النقود، كي تخرج من ظلمة الاكتناز والاحتكار وتضع قيمها في الأموال النامية المنتجة وتدخل بها إلى معركة التنمية في الميادين التجارية والصناعية والفلاحية، خدمة للصالح العام[٦٨]. قال عليه الصلاة والسلام "ما أحب أن لي مثل أحد ذهبا أنفقه كله إلا ثلاثة دنانير"[٦٩]. إن أروع عملية تدل على أن الرسول (ﷺ) متشبث بمبدأ التنمية ودور النقد في تطوير شؤونها، هو إنفاق الكنوز وفضول الأموال، إذ لا تعرف الدنانير والدراهم في صرته استقرارًا[٧٠]. كما حث على الاتجار بأموال اليتامى حتى لا تأكلها الزكاة[٧١]. ومنه يتضح حبه للتجارة واستثمار النقود في أوجه التكسب والمعاش المشروعة.

والحال أنه أعطى عروة بن أبي الجعد الباقري دينارا ليشتري له شاة، فاشترى له شاتين بدينار، فباع إحداهما بدينار، وجاء النبي عليه الصلاة والسلام بشاة ودينار، وقال له بارك الله في صفقة يمينك[٧٢]. وقد كان هو نفسه (ﷺ) في صباه تاجرًا .. وحين كان سيد المدينة كان يبتاع بعض السلع جملة ويبيعها أشتاتا، ويربح من هذا البيع دون أن يرى فيه عيبا أو منقصة[٧٣]. فقد أحل الله البيع وحرم الربا، والبيع نقل ملك إلى الغير بثمن[٧٤]، أي بنقود، وهي وسيلة العدل في المبادلات وتقدير قيم الأعمال وتحقيق التساوي فيها، لحماية مصلحة البائع والمشتري.

يؤكد ذلك ما أورده ابن رشد في إحدى مسائله، إذ لم يجز بعض الفقهاء اجتماع بعض الأفراد واتفاقهم على ألا يزيد الثمن على قدر معين، وعلة ذلك حسب ابن رشد[٧٥] "أن تواطؤهم على ذلك إفساد على البائع، وإضرار به في سلعته. والحقيقة أن البيوع والمعاملات يجب أن تكون قائمة على هدي النبي (ﷺ)، بيع المسلم من المسلم، لا داء ولا خبثة ولا غائلة، ومن أنظر معسرا أو وضع له أظله الله في ظل عرشه[٧٦]. وقد نهى عليه الصلاة والسلام أن يبيع الرجل طعاما حتى يستوفيه، لأن ذلك دراهم بدراهم والطعام مرجأ، وهو عين الربا. مثاله إذا اشترى إنسان طعاما بمائة دينار مثلا، ودفعها للبائع ولم يقبض منه الطعام ثم باع الطعام لآخر بمائة وعشرين دينارا وقبضها والطعام في يد البائع، فكأنه باع مائة دينار بمائة وعشرين دينارا. ولذلك قال النبي (ﷺ) من ابتاع طعامًا فلا يبيعه حتى يقبضه[٧٧].

والواقع أن عكس ذلك ما شاع في المجتمعات الرأسمالية المعاصرة، ووصل الأمر إلى بعض البلدان الإسلامية التابعة لها، سواء داخل الأسواق والبورصات المالية الكبرى، أوفي بعض أوجه التكسب والمعاش الأخرى، فكان ذلك أحد أسباب الأزمات الاقتصادية والمالية المعاصرة، تحت هاجس البحث عن الربح في أسرع وقت، وإن كان بطرق غير سليمة ومشروعة. فقد روي عن النبي (ﷺ) أنه يأتي على الناس زمان يستحل فيه خمسة أشياء منها الربا بالبيع،[٧٨] وهو مدخل الفقر والعديد من الرذائل الاجتماعية.

ومنه تتضح أهمية الإسلام بشكل عام والسنة النبوية على وجه الخصوص، في طريقة استثمار النقود وتنميتها وفق ضوابط شرعية، تمنع من أكل أموال الناس بالباطل واغتصاب قيم أعمالهم بغير حق، وقد نهى رسول الله (ﷺ) عن المحاقلة والمزابنة، وهي شراء التمر بالتمر على رؤوس النخل[٧٩]، تماما مثلما نهى عن الغبن والضرر وبيوع الآجال وغيرها لما فيها من سرقة أموال الناس وأكلها بالباطل.

وقد اهتدى الصحابة الكرام بهدي النبي (ﷺ) في تدبير النقود وتنميتها، وعلى رأسهم أبو بكر الذي لم يخلف في بيت المال إلا درهما سقط في غرارة، ولم يترك في بيته درهما ...، وإنما ترك ناضحا ومحلبا ولقحة وبستانا يستغلها. وكلها أشياء منتجة نامية[٨٠]. وذلك ما يحي باستثمار النقود وفضول الأموال في السنة النبوية في التجارة، وفي الأشياء المنتجة، لتنميتها وتطوير الاقتصاد وتعميم الرخاء والاستقرار السياسي والأمني، وجانب أحد الدارسين[٨١] الصواب حين قال: إن النقود أصبحت محورا لا غنى عنه في آلة التوزيع، يتوقف على دورانه السليم استمرار الإنتاج. فبإنفاق الكنوز وفضول الأموال ينشأ توازن اقتصادي يضمن تداول النقد وامتلاك كل فرد للقدر الضروري لما تقوم به الحياة[٨٢]. وقد يكون أبو ذر الغفاري أقوى صحابي تبنى الدعوة إلى إنفاق الكنوز، وفضول الأموال ونبذ الكماليات والاقتصار على الضروريات، وأشهر صحابي ترك أية الكنوز على عمومها، ومنع ادخار أي شيء من النقود .. وهو الحل الناجع لمشاكل الربا والقمار، وتضخم الثروة في يد الأفراد[٨٣]، واحتكار السلع والأسواق.

والواضح أن التجارة المعاصرة، خصوصا في البلدان الرأسمالية، قائمة على الاحتكارات الكبرى. لذلك، كان من الطبيعي أن ينقسم العالم المعاصر إلى بلدان غنية وأخرى فقيرة، بل وتهيمن قلة قليلة من ساكنته على ما يناهز أو يربو عن (٩٠%) من ثروته. وهكذا يسهل التمييز بين أصحاب رؤوس الأموال الكبرى الذين يعيشون في الرفاه وبحبحة النعيم، وبين أهل الخصاصة والضعف والمحاويج والعالة من الخلق، الذين قد يلجأ بعضهم إلى احتراف التسول والسرقة وبيع المحرمات أو الزنا.. وكلها آفات اجتماعية مرتبطة في الغالب باكتناز النقود وعدم استثمارها، واحتكار السلع تربصا لغلائها. وفي ضوء ذلك، تتضح أهمية السنة النبوية والفكر الاقتصادي الإسلامي ومقاصدهما من منع

الاحتكار خصوصا عندما يتعلق الأمر بأقوات الناس الضرورية للمعاش اليومي، من قمح وشعير، والأدم كلها: الزيت والسمن والعسل، وما يتقوت به الناس من يابس التين والزبيب وغيرها، حسب ما أورده ابن رشد[٨٤].

والواقع، أننا نميل إلى هذا الرأي الراجح لما فيه من استقرار لقيمة النقود والأسعار، بل ورخائها كما يساهم في الرفع من القدرة الشرائية، خصوصا لدى الفقراء وذوي الدخل المحدود والضعيف، مما يساهم في رواج الأسواق وارتفاع حركة الاستهلاك والإنتاج والتشغيل واستثمار الأموال، وما خلقها الله إلا لذلك وفي الأحاديث النبوية تنديد بالمحتكرين والمضاربين الذين يحتجزون السلع، وقد ورد في ذم الاحتكار أحاديث منها قوله (ﷺ) "الجالب مرزوق والمحتكر ملعون"[٨٥]. يتضح مما تقدم، أن النبي (ﷺ) ومعه سائر الصحابة ومن اهتدى بهديهم من مفكري العالم الإسلامي وفقهائه، قد حثوا على استثمار النقود وتداولها، وعدم احتكار السلع وادخارها، من أجل إدراجها في معركة التنمية بطرق مشروعة لعدم أكل أموال الناس بالباطل سواء بالربا أو غيره. فما مقاصد تحريم الربا وفرض زكاة الأموال في الإسلام؟

خامسًا: بعض مقاصد تحريم الربا وفرض زكاة الأموال

على غرار اكتناز النقود وادخارها، تعتبر الربا والفائدة من الأضرار المحدقة بالفرد والمجتمع.وغني عن البيان، أن من مقاصد الإسلام في المال، محاربة هذه الأضرار مثل محاربة الظلم والاستغلال، وأكل أموال الناس بالباطل. فالثروة بشكل عام، والنقود منها على وجه الخصوص، أمانة ينبغي إدارتها فيما يحقق النفع الإنساني العام والعدالة الاجتماعية[٨٦]. وباعتبار هذه الضوابط الشرعية والمقاصد الفقهية، صار الربا من المحرمات الشرعية. ولا مراء أن الربا لم يحرم لمجرد صورته ولفظه، وإنما حرم لحقيقته ومعناه ومقصوده[٨٧]، وأصل الربا الزيادة إما في نفس الشيء، كقوله تعالى: "اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ" وإما في مقابلة كدرهم بدرهمين.. ويطلق الربا على كل بيع محرم[٨٨]. وقد اتفق العلماء على أن الربا يوجد في شيئين: في البيع، وفيما تقرر في الذمة من بيع أو سلف أو غير ذلك[٨٩].

ولما كان معقول المعنى في الربا إنما هو ألا يغبن بعض الناس بعضا، وأن تحفظ أموالهم، فواجب أن يكون ذلك في أصول المعاييش وهي الأقوات[٩٠] من القمح والشعير والقطاني والأدم كله ... أي المواد الضرورية للعيش اليومي. قال عليه الصلاة والسلام "الذهب بالذهب ربا إلا هاء وهاء والبر بالبر ربا إلا هاء وهاء والتمر بالتمر ربا إلا هاء والشعير بالشعير ربا إلا هاء وهاء[٩١]. وواضح أن هذه المواد المذكورة في الحديث الشريف من بر وتمر وشعير ... وغيرها من سائر الأقوات والأدم هي التي تشكل المواد الضرورية للمعيش اليومي للناس، خصوصا لدى الفقراء وعامة الناس.

ولذلك منع بعض الفقهاء كما سلف ذكره، الاحتكار في هذه المواد، خصوصا القمح والشعير، أضر بالناس شراؤه أو لم يضر[٩٢]. ومعلوم ما لذلك من انعكاس إيجابي على أوضاع الناس وأحوالهم الاجتماعية والسياسية والنفسية والأمنية. والحقيقة أن منع الاحتكار والتفاضل في هذه المواد، إنما هدفه الحرص على تحقيق الرفق بالعباد والعدل في المبادلات، إذ لا يجوز أكل أموال الناس بالباطل أو اغتصاب قيم أعمالهم، كما أن الأشياء ذات المنافع غير المختلفة، يجب ألا يقع التعامل فيها ... أما الدينار والدرهم فعلة المنع فيها أظهر، إذ كانت هذه ليس المقصود منها الربح، إنما المقصود بها تقدير الأشياء التي لها منافع ضرورية.[٩٣]

جاء في موطأ الإمام مالك أن النبي (ﷺ) قال: الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما. ومن شروط الصرف، وهو بيع عملة بعملة أو مبادلة نقد بنقد، أو بيع الأثمان بعضها ببعض[٩٤]، عدم النسيئة وهو الفور، وعدم التفاضل وهو اشتراط المثلية[٩٥]. قال عليه الصلاة والسلام: لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا سواء بسواء، والفضة بالفضة إلا سواء بسواء، وبيعوا الذهب بالفضة والفضة بالذهب كيف شئتم[٩٦]. وأضاف (ﷺ) "إذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدًا بيد،[٩٧] فإذا بيع ذهب بذهب أو فضة بفضة أو نقود بنقود، فلابد من التساوي والمماثلة بين العوضين، فلا يجوز دينار بدينارين من عملة واحدة، ولا ذهب بذهب أكثر منه وزنا، لقول النبي عليه الصلاة والسلام : "الذهب بالذهب والفضة بالفضة .. مثلا بمثل، يدا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى"[٩٨].

والواقع أن العلة في منع التفاضل عند بعض الفقهاء في الذهب والفضة حسب ما أورده ابن رشد ،إنما هو الصنف الواحد أيضا مع كونهما رؤوسا للأثمان وقيما للمتلفات، وهذه العلة هي التي تعرف عندهم بالقاصرة[٩٩]، أما النسيئة ،فالراجح أن المنع يتعلق باحتمال تغير قيمتها .والمعلوم أن قيمة الذهب والفضة مثل قيمة النقود في الماضي والحاضر تتقلب من حين لآخر، ويكفي من الدلالة على ذلك ما يمكن أن تجنيه دولة كبرى معاصرة في الوقت الراهن من تخفيض لقيمة عملتها، فتتراجع قيمة أموال العديد من الدول التي تتوفر على احتياطات من هذه العملة، كما يمكن أن تتضاعف قيمة الديون التي في ذمتها إذا ارتفعت هذه القيمة. ويرى أحد الدارسين[١٠٠] أن

الأوراق النقدية تلحق بالذهب والفضة من حيث الصرف.. يجري فيها الربا كما يجري في الذهب والفضة لاشتراكها معهما في العلة وهي الثمنية.

هكذا كانت المماثلة في القيمة والوزن والعدد هي القاعدة الأساس، التي منها ينطلق مبدأ إقامة العدل بين القيم التبادلية: النقدية منها والسلعية .. ولا ريب أن الدينار بالدينار عدل[١٠١]، والدينار بالدينارين ربا، وهو محرم في الإسلام، لأنه قائم على الظلم، والإسلام لا يقر أي نوع من أنواع الظلم. فاستثمار النقود عن طريق الربا يعني استغلال حاجة المحتاجين وانتهاز فرص الإجهاز عليهم[١٠٢]. وإذا كان ول ديورانت[١٠٣] يشك في عدم سعادة الناس في هذه الأيام مما عساهم أن يكونوا لو عملوا برأي الكنيسة في الربا، فنحن واثقون برؤية الإسلام من ذلك، وإن كانوا في وهم من أمرهم. والحال أن العديد من المرابين تعرضوا لخسارة مالهم وفقدوا حياتهم، وهناك قروض كثيرة لم ترد لأصحابها، كما مات أكثر المدينين مفلسين[١٠٤]. قال تعالى: "الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ"[١٠٥].

وإذا كنا لا نتوفر في الوقت الحالي على الأرقام المضبوطة لحجم خسارة العالم الرأسمالي المعاصر، القائم في استثماراته ومعاملاته المالية على القروض الربوية، في أزمته المالية الأخيرة منذ سنة ٢٠٠٩، فالراجح أن مقدارهم يعادل ربح أعوام متعددة، بل لا نبالغ إذا قلنا إنه يعادل ربح عشرات الأعوام. ومن ثمة، يتبين لكل ذي عقل راجح مقاصد الشريعة الإسلامية من تحريم الربا، كما يتبين له مدى صلاحية الشرع الإسلامي وأحكامه لتدبير النقود والمعاملات والعلاقات الاقتصادية والمالية وسائر البيوع وأوجه التكسب والمعاش في الغابر والحاضر. وعندما يمعن المرء النظر في البيوع الفاسدة من منظور الفكر الاقتصادي الإسلامي، والبيوع المنهى عنها في السنة النبوية، يدرك حقيقة أن غاية ذلك حماية أموال الناس من الضياع أو الإتلاف، خصوصا أموال الفقراء ونقودهم، وهو الأمر الذي يؤمن رواجها واستثمارها بطرق مشروعة، ويكفل ازدهار التجارة والاقتصاد عموما، وبالتالي رخاء الأحوال الاجتماعية واستقرار الأوضاع السياسية.

ونذكر من بين البيوع الفاسدة التي تفضي إلى الربا، على سبيل المثال: بيع النسيئة من الطرفين لأنه دين بدين[١٠٦]، وبيع الغائب على اللزوم، دون وصف ولا رؤية متقدمة، لأنه بيع مجهول... وبيع صنفين من العين بصنف واحد، إذ لا يجوز على سبيل المثال بيع ذهب ومعه نقود بذهب فقط أو بنقود فقط، ومثله بيع ذهب ومعه فضة بذهب فقط أو بفضة فقط، سبيله سبيل بيع سيارة ومعها نقود بنقود[١٠٧]. وهكذا إذا اعتبرت الأسباب التي من قبلها ورد النهي الشرعي في البيوع، وهي أسباب الفساد العامة، وجدت أربعة: أحدها تحريم عين المبيع، والثاني الربا، والثالث الضرر، والرابع الشروط التي تؤول إلى أحد هذين أو لمجموعهما. وهذه الأربعة هي بالحقيقة أصول الفساد[١٠٨]. ولعل المقصود بذلك عند ابن رشد الأزمات الاقتصادية والمالية والنقدية التي تدمر الاقتصاد وتتلف رؤوس الأموال، وتفجر المجتمع، وتنشر الفقر، وتكثر العالة من الخلق، وربما تزيل أنظمة الحكم والدول أو الحضارات برمتها.

واعتبر ذلك بما وقع للفرس الذين كان في فساد نقودهم فساد أمورهم، لأن عملتهم كانت غير خالصة لكنها كانت تقوم في المعاملات مقام الخالصة[١٠٩]، تماماً مثلما حدث للاقتصاد الأوربي بفعل ضرب النقود من قبل سادة الإقطاع وكبار رجال الدين[١١٠]، وما عرفه الغرب الإسلامي أواخر دولة المرابطين والموحدين[١١١] والمرينيين، وما شهدته مصر والحضارة العربية الإسلامية برمتها زمن تقفي الدين المقريزي بفعل فساد النقود واختلافها وغلاء الأسعار، مع غباء أهل الدولة وجهلهم[١١٢] بحقيقة ذلك. ولا نستبعد أن يكون الأمر كذلك مع العالم الرأسمالي، إن آنيا أو في المستقبل، خصوصًا إذا اجتمعت عليه أسباب الغلاء والتضخم الجامح، وفرضت عليه حرب أو حروب متعددة الجبهات تغلي أسعاره وترفع من درجة فساد اقتصاده وتضخمه، ولم تترك له فرصة البحث عن حلول لذلك.

والمعلوم أن الأزمة المالية الأخيرة كادت أن تهدم أركانه، وتفكك بعض روابطه الاقتصادية والسياسية. والراجح أن خصومه -إن كان له خصوم-لم يدركوا لا أسباب ولا كيفية الرفع من خطورتها، أو لم يرغبوا في ذلك لاعتبارات اقتصادية وعسكرية وحسابات سياسية، حتى وصلت إلى مجموعة من الدول التابعة لاقتصاده بعض آثارها المدمرة اقتصاديًا واجتماعياً وسياسيًا. وهكذا يمكن الجزم أن المضاربات غير الشرعية، والمعاملات الربوية وبيع ما ليس في الملك أو اليد داخل الأسواق التجارية والبورصات المالية، ناهيك عن بيوع الآجال الفاسدة، كأن يبيع إنسان من إنسان سلعة بعشرة دنانير نقدا ثم يشتريها منه بعشرين إلى أجل[١١٣]، هي أسباب البلوى وأصول الفساد العامة، أي أسباب الأزمات الاقتصادية والمالية الدورية، ومن بينها الأزمة المالية المعاصرة، بما ترتب عنها من مضاعفات اقتصادية واجتماعية وسياسية.

وهكذا نثمن الرأي القائل[١١٤] إن الربا أحد عوامل نشوء الصراع الطبقي والأحقاد داخل المجتمع، لأنه يعرقل تدفق رأس المال إلى الاستثمار، ويسبب انخفاضًا في معدل النمو الاقتصادي، كما يؤدي إلى كساد المعاملات وعدم انسياب الأموال والنقود بسهولة في الأسواق، ويساهم في ارتفاع تكاليف الإنتاج، وهذا بدوره يؤدي إلى ارتفاع الأسعار وانهيار قيمة النقود. وذلك

ليس شيئًا سوى نشوء حالة من حالات البلوى والفساد التي قد تفضي إلى مرض طبيعي، يعرف بالتضخم، وتترتب عنه انعكاسات اقتصادية واجتماعية وسياسية خطيرة وربما غير متوقعة. ومن ثمة، يتبين أن السنة النبوية باعتبارها من ركائز الفكر الاقتصادي الإسلامي، صالحة لكل زمان ومكان، ولحل الأزمات المالية المعاصرة، بل ولتفادي وقوعها، لأن الشرع الإسلامي منسجم في مبادئه وأحكامه، ومتكامل في أهدافه ومقاصده. فالقصد في اعتقادنا من استثمار النقود ومنع اكتنازها، هو عينه القصد من شجب الربا وتحريمها، شأنهما شأن القصد من فرض زكاة النقود والحث على أدائها.

وإذ لا تسمح هذه المساهمة أيضًا بشرح تفاصيل فرض الزكاة، فسنحاول بإذن الله وتوفيقه أن نشير إلى بعض مقاصدها. نص الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه العزيز على وجوب الزكاة، قال تعالى: "خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا".[١١٥] وعليه، فالأصل في الزكاة الطهارة والزيادة والنماء، فهي طهارة للنفس من أرجاس الذنوب عموما ومن رجس الشح على وجه الخصوص. وهو أحد أسباب هلاك المجتمعات والأمم ودمارها لما فيه من البخل وإمساك النقود وحبسها من التداول. وقد سبقت الإشارة إلى عواقب ذلك وتبعاته اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا، بما يؤكد انسجام أحكام القرآن والسنة النبوية وتكامل غايتهما. قال النبي عليه الصلاة والسلام: "إياكم والشح فإن الشح أهلك من كان من قبلكم"[١١٦].

هكذا يتضح أن غاية السنة النبوية من فرض الزكاة والحث على إخراجها، هو تداول النقود وإنفاق جزء منها على الفقراء والمساكين والمرضى والمعاقين، والعالة من الناس، وفي ضوء ذلك نساير الرأي القائل[١١٧] إن الزكاة جزء من نظام التكافل الاجتماعي في الإسلام. وأن هذا الاتجاه الاجتماعي الرشيد كان له سبق بعيد في عالم المالية والضرائب والإنفاق الحكومي لم تعرفه الإنسانية إلا بعد قرون طويلة. وبإمعان النظر في مستحقي الزكاة، يتبين للمرء أن الأبعاد الاجتماعية للزكاة تكمن في نشر التضامن والتعاون بين الناس وفي محاربة الفقر والتهميش والقتل الرمزي لأهل الخصاصة والضعف في المجتمع، قال تعالى: "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ".[١١٨]

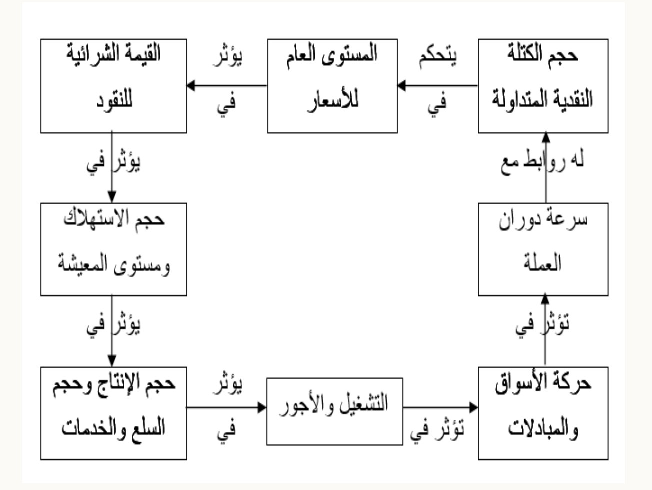
يتبين من هذه الآية الكريمة أن أول المستفيدين من الزكاة هم الفقراء والمساكين، وفي ذلك دلالة واضحة على حث الأغنياء وميسوري الحال من أصحاب النقود والتجارة والصناعة والفلاحة... وباقي أوجه التكسب والمعاش على إنفاق جزء من ثروتهم وتدريبهم على ذلك، وغني عن البيان ما في ذلك من رواج كبير للنقود وارتفاع لحجم الاستهلاك وكمية الإنتاج والمبادلات ورخاء الأسعار واستقرار الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأمنية والعكس بالعكس. فالواقع أن النبي (ﷺ) قال "ما خالطت الزكاة مالا قط إلا أهلكته"[١١٩]، بل وأهلكت الاقتصاد والمجتمع والناس معه. فعنه (ﷺ) "ما حبس قوم الزكاة إلا حبس الله عنهم القطر" وما من مصيبة أشد وطئا على أمة من أن يبتليها الله بالقحط والسنين لمنع الزكاة أو لغيره من الأسباب.

جاء في كتاب بدائع الزهور في وقائع الدهور نقلاً عن أحد الدارسين[١٢٠] أنه وقع غلاء عظيم بمصر زمن المستنصر بالله سنة ٤٥١ هـ، فكان يعادل الغلاء العظيم الذي وقع زمن يوسف عليه السلام، وقد دام هذا الغلاء بمصر سبع سنين متوالية ... ففي هذه المدة أكلت الناس بعضها بعض وأكلت الناس الميتة والكلاب والقطط. وقال المسبحي في تاريخه "كان بمدينة الفسطاط حارة تسمى الطبق وكان فيها نحو عشرين دار كل دار تساوي في الثمن ألف دينار، فبيعت بيوت هذه الحارة كلها بطبق من الخبز- كل دار برغيف - فسميت يومئذ حارة الطبق، فانظر قيمة النقود وأحوال الناس أمام هذا الغلاء، وانظر كذلك حكم الله وسنة نبيه من فرض الزكاة والتأكيد على إخراجها، مما يؤكد أهمية الشرع الإسلامي وصلاحيته لكل الأمم والأجيال، بل وسبقه للعديد من القضايا الاقتصادية الكبرى، سواء التي وصل إليها الفكر الاقتصادي الغربي أو ما يزال.

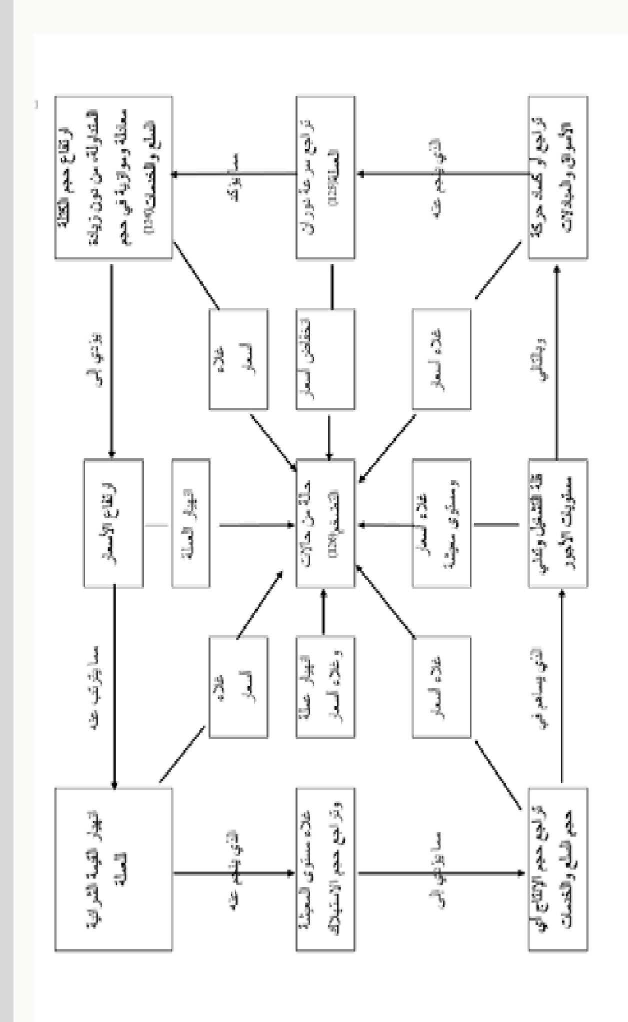
بيد أن الأيام والأزمات ستفرض عليه ضرورة النظر فيها والرجوع إليها، والحقيقة أنه ما نقص مال من صدقة كما قال عليه الصلاة والسلام.[١٢١] قال تعالى: "وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ".[١٢٢] وباعتبار ذلك، فغير شك أن الزكاة زيادة ونماء في لفظها، وفي حقيقة أمرها، وإن كان ظاهرها النقصان، فمن اتصف بالذكاء والفطنة قلبه، تبينت له هذه الحكم الشرعية، كون الزكاة زيادة ونماء من حال الإخراج والنقصان، وأن الربا نقصان وتآكل من وهم الربح والتراكم، كذلك يرفع الله من تواضع إليه، ويخرج الحي من الميت، ويجعل مع العسر يسرا، ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتفكرون. وفي تاريخ الأمم والدول عبر بخصوص من كنز النقود وزيفها، واحتكر السلع ومنع زكاتها، لمَن أراد أن يعتبر في شأن أسعاره وقيمة نقوده، وما يرتبط بهما من أوضاع اقتصادية واجتماعية وسياسية؟ ذلك ما سنحاول مقاربته في المحور التالي.

سادسًا: الانعكاسات الاقتصادية والاجتماعية لانهيار قيمة النقود وعدم التحكم في إصدارها

ترتب عن اضطراب قيمة النقود آثار سلبية على الاقتصاد سواء تعلق الأمر بظاهرة التضخم أو بظاهرة الانكماش، فهو يضعف الإنتاج، كما يؤدي إلى اختلال المركز التعاقدي للمتعاقدين، وينقص مدخرات الدول والأفراد، بل ويشجع توجه الاستثمار نحو المضاربة بدل الإنتاج، إضافة إلى آثار أخرى اجتماعية وسياسية. وكلها قضايا سنتحدث عنها بإذن الله وتوفيقه، من خلال بعض الآراء الاقتصادية لفقهاء العالم الإسلامي ومفكريه، وعلى رأسهم تقي الدين المقريزي الذي عاش في ظل تفكك الحضارة العربية الإسلامية بفعل أزماتها الاقتصادية والمالية الناتجة عن فساد العملة وغلاء الأسعار، الذي كانت له تداعيات اقتصادية واجتماعية خطيرة انهار على إثرها إقليم مصر وزالت نعمه(١٢٣). ويمكن توضيح هذا الترابط بين النقود وبين الأسعار وبعض عناصر البنية الاقتصادية الاجتماعية باقتراح الخطاطة التالية:



طبيعي أن يؤثر أي تغير في أحد هذه العناصر في العناصر الأخرى، خصوصًا عندما يطال الأمر قطاع النقود. فالمتعارف عليه بين أهل الاقتصاد أن كل انهيار في القيمة الشرائية للعملة، أو زيادة في حجم الكتلة النقدية المتداولة منها، من دون أن يواكب ذلك زيادة حقيقية، في حجم السلع والخدمات، ينتج عنه ارتفاع مباشر في الأسعار، يحتمل أن تطال آثاره مختلف عناصر البنية الاقتصادية والاجتماعية، وربما تنشأ عنه حالة من حالات البلوى والفساد، أي الأزمات الاقتصادية والمالية والنقدية التي تفضي إلى التضخم، كما يتضح من خلال الخطاطة الموالية:



يتضح من خلال الخطاطة، أن جل حالات التضخم تنتج في الأصل عن ارتفاع في الأسعار. يضفي المصداقية على ذلك، كون التغير في قيمة النقود أو مستوى الأسعار غالبًا ما يكون ارتفاعًا ونادرًا ما يكون انخفاضا، ومطلقًا أن يكون ثابتًا، وإلا ما كان هناك تغير(١٢٧).

والمعلوم أن التضخم بصفته ظاهرة نقدية، تعتبر النقود سببًا لها، يمتد وينتشر في كافة القطاعات الاقتصادية(١٢٨). ومن الطبيعي أن تتولد عنه أيضًا آثار اجتماعية، تنعكس على طريقة توزيع الدخل والقوة الشرائية للأفراد، الأمر الذي يهدد المجتمع بالانفجار الاجتماعي وغياب الاستقرار السياسي، وبالتالي حدوث تغيير في البنية السياسية، خصوصا إذا كان التضخم من النوع العنيف وهو الذي يمكن أن يتولد من التضخم الزاحف. ويعتبر توطئة للتضخم الجامح، الذي يؤدي إلى انهيار النظام النقدي بأكمله ولقد تواجد هذا النوع في فترات الحروب والأزمات الاقتصادية(١٢٩). فهل تفطن علماء الإسلام ومفكروه إلى مجمل هذه القضايا المرتبطة في الغالب بانهيار القيمة الشرائية للنقود وبسوء التدبير وفساد الرأي؟

سبقت الإشارة إلى أن فقهاء الإسلام حذروا من ضرب النقود المغشوشة سواء من طرف الإمام أو غيره، بل واعتبروا ذلك من جملة الفساد في الأرض، لما فيه من غلاء الأسعار وانقطاع الاجلاب وغير ذلك من المفاسد، أي الأزمات الاقتصادية والمالية والنقدية. وبذلك سبقوا رواد الفكر الاقتصادي الغربي وعلى رأسهم ماركس وغيره إلى فهم قيمة النقود وتأثيراتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وإلى العلم بأن الحديث عن النقود هو نفسه الحديث عن الأسعار التي خصصوا لها أبوابًا في بعض كتبهم، نظرا لأهميتها في الاقتصاد الإسلامي ولذلك وضع لها نظاما خاصا يدعى الحسبة.

وبالرجوع إلى كتابي السلوك وإغاثة الأمة لتقي الدين المقريزي، يمكن للباحث أن يدرك بجلاء أن هذا المفكر الاقتصادي المسلم، الخبير بشؤون النقد والحسبة، تفطن بالفعل قبل "إرفين فيشر" وأتباعه إلى علاقة ارتفاع الأسعار بارتفاع كمية النقود المتداولة، وإلى انعكاسات ذلك، كما سيتبين لاحقا على البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

وكفى من الدلالة على صحة ما تقدم، ما ذكره حول بعض أخبار سنة ٧٠٥هـ، قال: "وفيها توقفت الأحوال بالقاهرة، لكثرة الفلوس وما دخل فيها من الخفاف الوزن، وارتفع سعر القمح من عشرين درهما للأردب إلى أربعين(١٣٠). يثمن هذا النص الذي يؤكد بالملموس انعكاسات ارتفاع حجم الكتلة النقدية المتداولة (=كثرة الفلوس)، على مستوى الأسعار، قوله أيضًا، وقطعوا ضرب الفضة، وأكثروا من ضرب الفلوس (= ارتفاع حجم الكتلة النقدية المتداولة)، فرخصت الفلوس (= ارتفاع الأسعار)، فصار الدرهم بعد أن كان قيراطا وبعض قيراط من الدينار، لا يساوي كل خمسة منه أو ستة قيراط (١٣١) (=انهيار كبير في قيمة النقود). ويشير في الاتجاه نفسه إلى أن الناس توقفوا سنة ٧٢٤هـ عن أخذ الفلوس، وكان سبب ذلك ما دخلها من الزغل، حتى صار وزن الفلس نصف درهم،... وعلقت الحوانيت (= كساد تجاري)، وارتفعت الأسعار(١٣٢).

تثبت هذه النصوص بما لا يدع مجالاً للشك، أن المقريزي الذي عاصر الأزمة الاقتصادية والنقدية والحروب وبداية تفكك الحضارة العربية الإسلامية في كل الميادين، كان على دراية دقيقة بموضوع النقود، وأنه وضع الأسس والمرتكزات الأولى لمعادلة النظرية الكمية للنقود، كما توصل إلى فهم القيمة الشرائية للنقود، وإلى علاقة هذه القيمة الشرائية للعملة، وحجم الكتلة المتداولة منها بالمستوى العام للأسعار، وربما بعناصر البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

فمن البديهي في أدبيات الاقتصاد السياسي الحديث أن ينعكس انهيار القيمة الشرائية للنقود، بفعل ارتفاع حجم الكتلة النقدية المتداولة، من دون زيادة موازية في حجم السلع والخدمات، على مستوى الأسعار، وحجم الإنتاج، والتشغيل، والدخل، والقدرة الشرائية، وحجم الاستهلاك، ومستوى المعيشة، وحركة الأسواق والمعاملات وسرعة تداول العملة. كما أشرنا إلى ذلك في الخطاطة السالفة، فهل تفطن المقريزي أيضًا إلى علاقة القيمة الشرائية للنقود بمجمل هذه القضايا؟ ذلك ما سنحاول أن نبينه من خلال ما تبقى من هذه المساهمة.

استئناسًا بالمضامين العامة لما تقدم، جدير بالإشارة أن آراء المقريزي وطروحاته الاقتصادية، تفصح بما لا يدع مجالاً للشك أنه توصل فعلاً إلى فهم انعكاسات انهيار القيمة الشرائية للنقود على مختلف عناصر البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وعلى مستوى الأسعار. يقول إن الأسعار إذا نسبت إلى الدرهم أو الدينار لا يكاد يوجد فيها تفاوت كما كنا نعهد قبل هذه المحن البتة، إلا أشياء معدودة، سبب غلائها أحد أمرين: الأول فساد نظر من أسند إليه النظر في ذلك، وجهله بسياسة الأمور، وهو الأكثر في الغالب.(١٣٣)

وكان من نتائج هذا الغباء والجهل بأمور الاقتصاد النقود وتغيير نظام الصرف من لدن رجال الدولة ذهاب بهجة الدنيا وزوال زينتها، وتلاف الأموال وفساد زخرفها(١٣٤)، وهذا أكبر دليل على تراجع الإنتاج وانهيار الاقتصاد والمعاملات وربما كساد الأسواق، وارتفاع نسبة العالة من الخلق، و"مصير الكافة إلى القلة"(١٣٥)، وبديهي أن ينجم عن هذا الوضع تراجع حجم الاستهلاك وتدني مستويات المعيشة وغلائها. ومع شمول الفاقة والذلة للجمهور(١٣٦)، طبيعي أن تنهار قدراتهم الشرائية، وتتراجع معها حركة الأسواق والمبادلات، مما ينجم عنه تراجع في سرعة تداول النقود. وذلك أكبر دليل على تزايد الكتلة النقدية نسبياً أكثر من تزايد الدخل القومي، كما تبين في الخطاطة.

وعليه، يبدو أن كتابات المقريزي تصمت عن منطوق هذا الرأي الأخير قبل أن يشير إليه بيار برجيه(١٣٧)، فقد أشار في مواقع مختلفة إلى كثرة ضرب الفلوس(١٣٨)، وفسادها(١٣٩)، وما دخل فيها من الخفاف الوزن(١٤٠)، فرخصت الفلوس(١٤١)، مع اختلاف النقود(١٤٢)، وارتفعت أسعار جميع المبيعات حتى بلغت أضعاف قيمتها المعتادة بالفضة(١٤٣) [= غلاء المعيشة + انهيار قدرة شرائية + تراجع حجم الاستهلاك ...]. فتوقفت الأحوال(١٤٤)، وفسدت الأمور(١٤٥)، وأتلفت رؤوس الأموال(١٤٦)، وكسدت الأسواق، وأغلقت الحوانيت(١٤٧) [= تراجع سرعة تداول النقود]. وصارت الكافة إلى القلة، وشملت الفاقة والذلة الجمهور(١٤٨)، ولحقتهم الخصاصة، وسوء الأحوال(١٤٩)، وفني معظم أهل الخصاصة والمسكنة جوعا(١٥٠)، فعمت البلوى والفساد(١٥١). وآل أمر الناس إلى

الزوال، وأشرف الإقليم على الدمار والاضمحلال[١٥٢] [= احتمال الإطاحة بالنظام الحاكم + الحضارة]. وفعلا اضمحل، قال الله جل ذكره: "وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ"[١٥٣]، وقال تعالى: "وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ"[١٥٤].

يتضح من خلال ما تقدم، أن المقريزي كان له سبق تاريخي بالقوة (= الاستعداد) والفعل في معالجة قضايا النقود، وحجم الكتلة النقدية المتداولة منها، في علاقتها بمستوى الأسعار، وبكافة البنيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وأنه كان حقا صاحب نظرية نقدية دقيقة، واضحة الرؤية، ومتينة الأسس والمرتكزات، ويمكن تلخيص ذلك بواسطة المعادلة التالية:

كثرة ضرب الفلوس + قلة الفضة = اختلاف النقود + رخاء الفلوس = غلاء الأسعار = انهيار اقتصاد + ارتفاع الضرائب[١٥٥] = تدهور القدرة الشرائية + انتشار الفقر والخصاصة والبطالة + اندلاع الثورات والفتن[١٥٦] + احتمال دمار المجتمع وزوال نعم أهله.

وما دام غلاء الأسعار واختلاف النقود ينعكس بصفة مباشرة على قيمتها الشرائية، فإنه يمكن اختزال هذه المعادلة وفق الصيغة التالية:

انهيار عملة = غلاء الأسعار = انهيار قطاعات اقتصادية + ارتفاع حجم الضرائب = ثورات اجتماعية + فتن = احتمال الإطاحة بالنظام الحاكم.

وفي ضوء ذلك يمكن استخلاص مجموعة من العلاقات نذكر منها ما يلي:

غلاء الأسعار = ثورات اجتماعية + احتمال الإطاحة بالنظام الحاكم والعكس بالعكس.

ويمكن تحديد الصورة النهائية بشكل عام ومجرد للمعادلة التي خلصنا إليها في ضوء تحليل موضوع النقود في فكر تقي الدين المقريزي وفق الشكل التالي:

حجم القيمة الشرائية للعملة = حجم المستوى العام للأسعار = درجة تطور الاقتصاد + حجم الضرائب = حالة الوضع الاجتماعي + وضعية النظام السياسي.

إن هذه المعادلة، بصفتها خلاصة أساس لما تقدمها من نصوص وطروحات اقتصادية مقريزية، خاصة في موضوع النقود وعلاقته بمستوى الأسعار وبباقي عناصر البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، لا تزكي سلامة اقتراحنا السالف حول أهم عناصر البنية الاقتصادية الاجتماعية وتأثيراتها المتبادلة فحسب، بل وتضفي عليها مصداقية حقيقية وشرعية كبرى.

ويمكن اتخاذها قاعدة ومنهجًا يمكن أن يهتدي به كل باحث في التاريخ الإسلامي الوسيط لتحليل الأحداث، وتناول الوقائع التاريخية ومعالجتها بطريقة علمية قائمة على مراعاة مختلف التداخلات والتأثيرات القائمة والمتبادلة فيما بين قطاع النقود والأسعار وباقي مكونات المنظومة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية من جهة، كما يمكن أن تساعد أهل السياسة والحكم على معرفة أحوال بلدانهم وتوقع أزماتها الاقتصادية والاجتماعية قصد تفاديها أو السيطرة عليها، وإيجاد حلول لها في حال وقوعها من جهة أخرى.

خَاتِمَةٌ

خلاصة القول، يعتبر موضوع النقود من المواضيع الأساس، ذات الأهمية الكبرى في السنة النبوية وفي الفكر الاقتصادي الإسلامي عمومًا، إذ في صلاح النقود وحسن استثمارها، صلاح أحوال الناس وحسن معاملاتهم والعكس بالعكس. لذلك نهى النبي (ﷺ) عن اكتناز النقود وادخارها، وعن احتكار السلع والتعامل بالربا فيها، حال ذلك حال فرض زكاة النقود في الإسلام، والنهي عن كسرها أو تدليسها، لما في ذلك من غلاء الأسعار وانقطاع الأجلاب وعموم البلوى والفساد، الذي يتسبب في انهيار الاقتصاد، وانفجار المجتمع، وربما زوال الدول والأمم.

فلا خطر أشد وطئا على أمة من الأمم من الجهل وإفساد أمر النقود واختلافها، تفسد به الأمور، وتختل به الأحوال ويؤول بسببه أمر الناس إلى العدم أو الزوال، ولعله كذلك وقع للفرس والعرب في الماضي، وربما للغرب الرأسمالي في المستقبل، مما يعني أن فساد النقود وغلاء الأسعار يعتبران من بين الضوابط الخفية لانهيار الحضارات والدول، خصوصًا عندما يصاحب ذلك الجور وفساد الرأي وسوء التدبير، وكثرة التكاليف والضرائب، ويطغى على العلاقات الاقتصادية والمبادلات المالية الاكتناز والادخار والقروض والمعاملات الربوية والمضاربات غير الشرعية ... وغيرها، مما يساهم في غلاء الأسعار وغياب الاستقرار، ويزداد الأمر خطورة إذا ابتلى الله الأمة المصابة بهذه الأعطاب بالحروب وتكالب الأعداء، **فتعم البلوى وأصول الفساد**، ويستفحل أمرهما، وتكون الفتنة والدمار وربما سقوط الأنظمة أكبر احتمالاتهما، خصوصًا إذا غابت الحكمة وحسن التدبير والرأي. فالأمة -حسب ما يبدو لنا- كيان، قلبه قوة الدين والإيمان، والدين أمر ونهي، والأمر والنهي حق وواجب، والحق المشروع والواجب العادل أساس العدل والمواطنة الحقة،

وهما قاعدتا الشرعية، وفي شرعية الحكم قوة الدولة، وقوة الدولة قوة المجتمع والأفراد، وقوة المجتمع والأفراد قوة الأمة، وقوة الأمة قوة الحضارة، وقوة الحضارة من قوة العلم والإيمان، وقوة العلم والإيمان من قوة الدين وصحة المعتقد وهو لب الأمة كيان.

الهَوامِشُ:

)

)

)

ISSN: 2090 – 0449 Online
UIF Universal Impact Factor, [0.1101].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.02].

دراسات

العِلاقاتُ التجارية بين الصين وساحل شَرقِ إفريقية في المصادرِ الوَسيطة
مُروج الذهب للمسعودي أُنموذجًا

إسماعيل حامد إسماعيل علي
باحث دكتوراه تاريخ أفريقيا في العصر الوسيط
كلية الدراسات الإفريقية العليا
جامعة القاهرة - جمهورية مصر العربية

مُلَخّصْ

تُقدم هذه الدراسة رصدًا لجوانب من العلاقات التجارية، وبعض مظاهرها بين كل من ساحل شرق أفريقية وبلاد الصين إبان حقبة "العصر الوسيط"، وتحديدًا في الفترة التي تمتد من القرن (٤-٨هـ/١٠-١٤م) من خلال ما ورد في بعض المصادر العربية والصينية، مع التركيز في ذات الوقت على رواية الرحالة العربي أبـي الحسن المسعودي (المتوفى سنة ٣٤٦هـ/٩٥٧م)، في كتابه ذائع الصيت الموسوم بـ "مُروج الذهب". ولا ريب أن هذا المصَنَفُ يُعَدّ من أهم المصادر العربية من الناحية التاريخية، أم الجغرافية. ويكشفُ لنا أبو الحسن المسعودي في رواياته التي أوردها في مُصنفه قِدم العلاقات التُجارية بين ساحل شرق أفريقية وبلاد الصين، وهو ما شاهد بعض مظاهر هذه العلاقات بأُم عينيه خلال رحلاته العديدة التي قام بها مرافقًا لكل من التُجار العرب والسيرافيين عبر سواحل "بحر الهند" (المحيط الهندي). ومن المعروف أن التُجـار العرب، والسيرافيين، وكذلك الهُنود لعبوا دورًا مُهمًا في نمو وتطور العلاقات التُجارية بين كل من موانئ بلاد الصين، وكذا مراكزها التجارية من ناحية، وبين نظيراتها في ساحل شرق أفريقية من ناحية أخرى، وذلك منذ بواكير القرون الهجرية. وقد اتبع الباحثُ في تناوله لهذه الدراسة المنهج التاريخي الذي يعتمدُ على تحليل ونقد المصادر التاريخية، وكذا تعليل الحدث التاريخي ذاته، والمقارنة بين الروايات الواردة في المصادر التاريخية المختلفة، وليس أخذ الأخبار والروايات كما هي في المصدر على علاتها كما أوردها المؤرخون دون تحليل أو تمحيص، إذ إن كل مؤرخ يعبر عن الحقبة التي عاش فيها.

بيانات الدراسة:
تاريخ استلام البحث: ١٧ يونيو ٢٠١٨
تاريخ قبـول النشـر: ٢٠ أغسطس ٢٠١٨

كلمات مفتاحية:
المسعودي، العمانيون، السيرافيون، بلاد الصين، شرق أفريقية

معرِّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.12816/0053269

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:
إسماعيل حامد إسماعيل علي، "العِلاقاتُ التجارية بين الصين وساحل شَرقِ إفريقية في المصادرِ الوَسيطة: مُروج الذهب للمسعودي أُنموذجًا".- دورية كان التاريخية.- السنة الحادية عشرة- العدد الواحد والأربعون؛ سبتمبر ٢٠١٨. ص٦٨ – ٨٠.

مُقدِّمَةُ

تُقدم هذه الدراسة رصدًا للعلاقات التجارية بين ساحل شرق أفريقية وبلاد الصين إبان "العصر الوسيط" وتحديدًا في الفترة من القرن (٤-٨هـ/١٠-١٤م) من خلال ما ورد في المصادر العربية والصينية، مع التركيز على "رواية المسعودي" (أبي الحسن علي بن الحسن، ت. ٣٤٦هـ/٩٥٧م)، في كتابه الموسوم بـ"مُروج الذهب". وهذا المصَنَفُ يعد من أهم المصادر العربية سواءً من الناحية التاريخية، أم الجغرافية، وكذلك باعتباره عُمدة كُتب الرحلات في العصر الوسيط. ويكشفُ المسعودي في روايته قِدم العلاقات التجارية بين شرق أفريقية والصين، وهو ما شاهده بأم عينيه. فمن خلال هذه الرواية يُميط المسعودي اللثام عن أسرار تجارة "بحر الهند"، أو "البحر الحبشي"، وأهم المراكز التجارية، والرياح الموسمية...الخ، وهي الأمور التي عاينها من خلال الرحلات التي قام بها، وكان خلالها مرافقًا لـ"سفن التُجار" العُمانيين أو السيرافيين.

ونالت كتاباتُ هذه الرحالة اهتمامًا من جانب الباحثين، ولعل من أدق ما ذُكر عن كتابه ذائع الصيت "مُروج الذهب"، ما يشير إليه المستشرق "بازل دافيدسون" (Davidson)، إذ يقوله: "يُعتبر مُروج الذهب أروع كُتب الرحلات في القرون الوسطى، فقد كتب المسعودي تفصيلاتٍ رائعة لرحلاته التي

قام بها في ساحل أفريقية الشرقي...". وعلى أية حال، فمن المعروف أن التجارُ العرب، والسيرافيين، وكذلك الهنود لعبوا دورًا مُهمًا في نمو العلاقات التجارية بين موانئ الصين ومراكزها التجارية من ناحية وساحل شرق أفريقية من ناحية أخرى منذ بواكير القرون الهجرية، واشتهر العُمانيون تحديدًا بقدراتهم البحرية عبر سواحل المحيط الهندي حتى سيطروا على التجارة البحرية في هذه المنطقة. ويُقدم المسعودي وصفًا دقيقًا، ومهمًا لساحل شرق أفريقية، وكذلك بلاد الصين، وهي من أقدم الروايات، وأكثرها قيمة في هذا الصدد نظرًا لبُعدها الزمني، ولأنها تقوم على مشاهدات الرحالة للبلاد التي يتحدث عنها، ومن ثم فهي دونما ريب تحمل الكثير من المصداقية أكثر من غيرها من الروايات ممن تعتمد على السماع فحسب

أولاً: وَصفُ بَحر الهِند وبلاد الصِين وساحل شرق أفريقية

لم يعرف العربُ ولا سكان ساحل شرق أفريقية إلا القليل عن الصين حتى قُبيل القرن السابع الميلادي، كما أن "المصادر العربية" لا تُشير لوجود علاقات بين العرب والصينيين بشكل واضح قبل هذا الحقبة.(١) وتقدم المصادر الوسيطة وصفًا يكتنفه بعض الغُموض عن هذه البلاد النائية، ويرجع ذلك لبُعد الصين الجُغرافي عن "جزيرة العرب"، ويكاد الوصفُ الوارد في المصادر أن يكون متباينًا، لأن أكثر الروايات يعتمد على السماع وليس المشاهدة. وتصف المصادرُ الجُغرافية موقع الصين: بأنها "بلاد الصقع الأول من المَعمور" في الأرض".(٢) وتُعدّ "رواية المَسعوديّ" (ت: ٣٤٦هـ/٩٥٧م) من أقدم تلك المصادر التي تحدثت عن علاقات قديمة بين العرب والصينيين، وأشار المَسعوديّ أيضًا إلى وجود علاقات تجارية أخرى عبر بحر الهند، وإن كانت بشكل أقل عمقًا بين شرق أفريقية والصينيين مع بدايات القرن ٤هـ/١٠م.(٣)

وعلى هذا كانت لـ"رحلات المسعودي"،(٤) ورواياته عن "بحر الهند" (أو البحر الحبشي حسب بعض المصادر)، والمواني، وكذلك المراكز التجارية به، قيمتها من الناحية التاريخية، والجُغرافية فيما يخص تجارة المحيط الهندي قديمًا، وكذا عادات، وتقاليد الشعوب التي سكنت شرق أفريقية، وكذلك بلاد الصين في هذا الوقت الذي قام فيه برحلاته، ويبدو ذلك من خلال دقة وصفه لحد كبير لما شاهد بعينيه من عادات وتقاليد هذه الشعوب، وجُغرافية المدن والبلدان التي رآها...الخ. وهو ما أفاد من جاء بعده من جل المؤرخين والرحالة قديمًا وحديثًا. ويُشير البُلدانيون العرب إلى أن ما يُعرف بـ"الجزء الأول" من الأرض (أي المعمور من الأرض) هو الذي يُطلق عليه اسم "البحر الأخضر"، وهو ذلك البحر الذي يخرجُ من ناحية المشرق إلى "خط الاستواء"، وهو ذلك الجزء الذي يتكون من كل من: جزائر الصين، وبلاد الهند، والسند.(٥)

ويصفُ "الزُهري" (ت: القرن ٦هـ/١٢م) الصين بأنها "بلادٌ كثيرة، منها ما يقع في البر، ومنها ما يقع في البحر".(٦) وهو ما يشير لامتداد آراضي هذه البلاد، وسعة تخومها مع ما يجاورها من البلاد. وتشير المصادر في ذات الوقت الى "بلاد الصين"، أو ربما بعض أجزاء منها باسم (بلاد التُرك)، أو (تُركستان)، وهو يعني: (أرض التُرك).(٧) بينما يتحدث "الإصطخري" عن تخوم بلاد التُرك، والارتباط بينها وبلاد الصين، إذ يقول: "ومملكة الصين تدخل فيها سائر بلدان الأتراك، وبعض التِبت، ومن دان بدين أهل الأوثان منهم..".(٨) وذلك يعني أن "بلاد التُرك" من خلال ما ورد في روايات المصادر يُقصد بها بعض مناطق الصين. بينما يصف ابن بطوطة (٧٠٣-٧٧٩هـ/١٣٠٣-١٣٧٨م)، سكان الصين، وعقائدهم، بقوله: "وأهل الصين كُفار يعبدون الأصنام، ويحرقون موتاهم كما تفعل الهنود..".(٩) وإن كانت رواية ابن بطوطة متأخرة عن المسعودي، والإصطخري، لكنها في ذات الوقت رواية مهمة، وتشير إلى أن أكثر سكان الصين في أيامه كانوا من "عبدة الأوثان"، رغم أن الإسلام دخل هذه البلاد منذ القرن (الأول الهجري/ الثامن الميلادي). لكنه يؤكد أيضًا وجود الإسلام بقوة في الصين، إذ يشير إلى أنه بكل مدينة بالصين توجد مدينة خاصة بالمسلمين، وبها مساجد يقيمون فيها شعائرهم الدينية.(١٠) وكان يحكمُ الصين في أيامه ملك من المغول، من نسل "جنكيزخان".(١١) ومن جانب آخر، كانت بلاد الصين تشتهر بكثرة الجزر، ولعل أهمها "جزيرة الموجة"، وهي "أم جزائر الصين".(١٢)

أما رواية المسعودي التي تُعوّل عليها هذه الدراسة أكثر من غيرهـا من الروايات، فإنه أفاض في وصف "بحر الهند"، أو ما يُطلق عليه أيضًا "البحر الحبشي"، حيث يذكر أن هذا البحر يمتد امتدادًا واسعًا من مناطق الغرب إلى الشرق، وتحديدًا من أقصى "بلاد الحبش" التي يُقصد بها ساحل شرق أفريقية، أو "بلاد الزنج"، إلى أقصى تخوم بلاد الصين والهند.(١٣) بينما يطلق "ابن سعيد" (٦٨٥هـ/١٢٨٦م) على المحيط الهندي اسم "البحر الهندي".(١٤) ويُعرف هذا البحر حسب بعض الروايات الأخرى باسم "البحر الأخضر"، وكذلك أُطلق عليه "البحر الكبير"، و"البحر المحيط".(١٥) وتُطل على هذا البحر سواحل العديد من البلدان، ولعل منها: بلاد الصين، والهند، والسند،(١٦) وكذلك بلاد عُمان، وعدن، وسواحل بلاد الزنج...وغيرهـا.(١٧)

ولعل هذا يشير إلى الامتداد الجغرافي الواسع لسواحل "المحيط الهندي" (بحر الهند)، بينما يقول "ابن البلخي" عن هذا البحر، وامتداد تخومه، كذلك البلاد التي تقع على سواحله: "وبلادُ الصين والسند والهند وعمان وعدن وزنجبار والبصرة، وبقية الأعمال تقع على ساحل هذا البحر، وكل حافة من هذا البحر تقع على أرض ولاية تُدعى باسم تلك الولاية، وعلى هذا يُقال بحر فارس، وبحر عُمان، وبحر البصرة، وأمثال ذلك...".[١٨] بينما يبلغُ عرض "بحر الهند"، حسب ما ورد في بعض المصادر التاريخية، حوالي: ٢٧٠٠ ميل، بينما يبلغ عرضه في موضع آخر حوالي ١٩٠٠ ميل، وقد تتقاربُ سواحل هذا البحر بسبب قلة العرض في موضع دون مواضع أخرى، ويكثر ذلك، وقيل أيضًا في طول بحر الهند غير ذلك من الأقوال، والأطوال.[١٩]

ويُشير المسعودي إلى أنه ليس في "بلاد المعمور" أعظم من بحر الهند، وله خليج يتصل بـ"أرض الحبشة، وهو يمتدُ إلى ناحية مدينة "بربري"[٢٠] وهي ليست المدينة التي يُنسب إليها "البرابرة" في بلاد المغرب، "لأن هذا موضعٌ آخر يُدعى بهذا الاسم".[٢١] ويوصف بحر الهند أيضًا بأنه بحر "ذو أمواج عظيمة"، وكأنها "الجبال الشواهق"، وهو "موجٌ أعمى"، ويُقصد بذلك أن البحارةُ كانوا إذا توسطوا بحر الهند، ودخلوا بين أمواجه، فإن هذه الأمواج العاتية كانت قوية الحركة، شديدة الاندفاع، وكان الموج يرتفع بشكل مفاجيء أمام سفن التجار مثل ارتفاع الجبال السامقة. وبعد ذلك كان هذا الموج ينخفضُ مرة أخرى كأدنى ما يكون من الأودية، ومع ذلك لم تكن تنكسر أمواج هذا البحر، ثم يُضيف: "ولا يظهر من ذلك الزَبَد..".[٢٢] وفيما تذكر "رواية المسعودي" أيضًا عن هذا البحر فإن الناس يزعمون (يقصد البحارة الذين رافقهم في رحلاته) أن موجه كان لا يكاد يهدأ، فهو في اندفاعه كان على حد وصفه كـ"الموج المجنون". ثم يضيف المسعودي أيضًا: "وهؤلاء القوم الذين يركبون هذا البحر من أهل عُمان عربٌ من الأزد..".[٢٣] وهذا يشير إلى أن التُجار العُمانيين بصفة خاصة كانوا من أكثر من غيرهم خبرةً بهذا البحر، وبأسراره، وكانوا أعرف أهل هذا الزمان (أيام المسعودي) بالتجارة في بحر الهند، وكانوا يعلمون أحوال الرياح، وأسرارهـا، وأوقات هبوبهـا، ومن ثم كانوا أكثر الناس دراية بالأوقات التي يُؤَثرُ الإبحار خلالها سواء شرقًا، أي في اتجاه سواحل الصين، أم أنه من الأفضل أن يُجروا غربًا في اتجاه "بلاد الزنج"، وساحل شرق أفريقية.[٢٤]

أما ساحل شرق أفريقية في مصادر العصور الوسطى (Medieval Ages)، فإنه يُقصد بها تلك البلاد التي يسكنها "الزنج"، وهي التي تُعرف في المصادر الوسيطة باسم "بَر الزنج" (Zanj)، وهي البلاد التي تمتدُ بطول الساحل الشرقي للقارة الأفريقية بطول سواحل المحيط الهندي حتى مدينة سُوفالة (سوفالا) (Sufala).[٢٥] وتُحدد المصادر تخوم "بلاد الزنج" بأنها تمتد من أول "نيل مقدشو" الذي يخرج من "بحيرة كوري" تحت خط الأستواء وحتى سوفالة.[٢٦] وثمة عاداتٌ ارتبطت بهذه الشعوب، ومنها ما يقوله الزُهري: "هم قومٌ يسكنون وراء جبال الأركان على النيل الداخل عندهم..فمن عجائب هؤلاء القوم أنهم ما رآهم أحد قط إلا عَمِّي بصره ساعةً، ولا يرون أحدًا من غير بني جنسهم إلا عميت أبصارهم. ولقد تأتي إليهم النوبة والحبشة بالمتجر من بلادهم كالملح، وهو أرفعُ ما يُحمل إليهم فيجعل كل واحد منهم سلعة على ضفة النيل ويذهب. فيأتي الزنج بالتبر ويجعلونه أمام كل سلعة مكدسًا..".[٢٧] وعن تخوم الزنج، يقول ابن سعيد: "وفي شرقي هذا النيل آخر حد البلاد البربرية، وأولُ حد بلاد الزنج..".[٢٨] بينما يصف العُمري بلادهم بقوله: "وأهلها سحرة، يصيدون الوحش الضاري بالسحر..".[٢٩] أما حسب علماء الأجناس، فالشعوب الزنجية عامة تتميز بأنها ذات بشرة سوداء، والشعر المُجعد.[٣٠]

وعن رحلاته التي قام بها إلى "بلاد الزنج"، يقول ابن بطوطة: "ثم ركبتُ من مدينة مقدشو متوجهًا إلى بلاد السواحل قـاصدًا مدينة كِلوا من بلاد الزنوج...".[٣١] بينما يُشير بازل دافيدسون (Basil Davidson) إلى أن المسعودي لما تحدث في روايته عن شعوب الزنج (أو الزنوج)، فإنه كان يقصدُ بها تلك الشعوب التي كانت تقطن ساحل شرق أفريقية من القرن الأفريقي وحتى ميناء سُوفالة.[٣٢] كما تُعد جزر قَنبلو، ومدغشقر جزءًا من "بلاد الزنج" التي كان يقصُدها المسعودي في روايته.[٣٣] ورغم أن العلاقات التجارية بين شرق أفريقية والصين كانت علاقات قديمةٌ، وترجع لبواكيرالعصر الوسيط، إلا أنه نادرًا ما ورد عنها أخبار في "المصادر الصينية" (Chinese Sources). ومع ذلك فمن الممكن الحصول على بعض الأخبار التي قد يُستفاد بها من خلال تلك المصادر على ندرتها. فإن بعضها ترجع للقرنين السابع والثامن الميلاديين وتحدث عن "الشعوب الرعوية" بـ"الصومال"، ومن عاداتهم أنهم كانوا لايُقبلون على تناول الحبوب، وأنهم يُؤثرون شُرب الألبان من ماشيتهم.[٣٤] وتذكر "المصادر الصينية" أن بعض الشعوب الرعوية في شرق أفريقية كانت لها عادات وتقاليد تتسم بالغرابة، ومنها أنهم كانوا يشربون دماء الماشية التي يقومون برعايتها.[٣٥] كما تشير بعض المصادر الصينية، من جانب آخر، إلى أن بعض هذه الشعوب كانوا يتسمون بشيء من القسوة، وكذلك الفظاظة،[٣٦] وهذه ليست بالطبع سمة عامة لديهم، بل إن الراجح أن هذه الصفات كانت لدى جماعات قليلة منهم، ولا يجب التعميم في ذلك. وتطلق المصادر الصينية عليهم

أسم: "ماو (مو)- لين" (Mo-Lin)، وهم في رأي البعض سكان ماليندي (مليندي)[٣٧] التي تقع على سواحل شرق أفريقية.[٣٨]

ثانيًا: الرياحُ الموسمية ودورُها في الحركة التجارية البحرية

ارتبطت بلادُ شرق أفريقية، وبلاد الصين بالعديد من المقومات الطبيعية التي ساعدت بشكل أو بآخر على دوام الحركة التجارية بين الوافدين من كلا هاتين المنطقتين. وسوف نحاول في هذا الصدد الحديث عن واحدٍ من أهم هذه المقومات الطبيعية، وتحليله لمعرفة دوره في تطورٍ النشاط التجاري بين ساحل شرق أفريقية والصين، إما سلبًا أو إيجابًا. ومن أهم هذه المقومات التي أعانت على نمو التعاون التجاري بين الطرفين ما يُعرف بـ"الرياحِ الموسمية" (Seasonal Winds)، وهي الرياح التي لعبت دورًا في التواصل التجارري بين ساحل شرق أفريقية والصين، رغم الصعوبات والمخاطر التي تشكلها هذه الرياح التي كانت تهب على "بحر الهند"، إلا أن سكان هذه البلاد تعلمت من خلال تجاربها عبر السنين في الإبحار بين أمواج هذا البحر الهائجة خلال أكثر أوقاتها، وأدركوا كيفية الاستفادة من هذه الرياح، وأن يطوعوها لخدمة وتجارتهم، وألا تُسبب لهم عائقًا للتواصل بين مناطق أقصى الشرق وأقصى الغرب.[٣٩]

ويذكُر صاحب "مروج الذهب" أن البحارة في هذه البلاد كانوا يعرفون آوان هذه الرياح، ووقت هبوبها بحكم التجربة، وكذلك العادة، وأنهم كانوا يتوارثون معرفة ذلك فيما بينهم، ولهم في هذه المعارف بأوقات هبوب الرياح الموسمية علامات وإشارات يعملون بها إبان هبوب هذه الرياح.[٤٠] وعن "الرياح الموسمية"، يقول المسعودي: "ولكل من يركب هذه البحار من الناس يعرفونهـا في أوقات تكون منها مهابّها قد عُلم ذلك بالعادات، وطول التجارب، يتوارثون علم ذلك قولاً، وعملاً، ولهم فيها دلائل وعلامات يعملون بها إبان هيجانه، وأحوال ركوده، وثوراته. هذا فيما سمينا من البحر الحبشي والروم والمسافرون في البحر الرومي سبيلهم كذلك، وكذلك من يركب بحر الخزر إلى بلاد جرجان، وطبرستان، والديلم...".[٤١]

وعلى هذا، أدرك التُجارُ العرب، وغيرهم من تجار جنوب شرق آسيا ومن بينهم الصينيون، أسرار "الرياح الموسمية"، وأنها تهب مرتين في السنة، وهو ما مكنهم من استغلال تلك الظاهرة الموسمية، ثم القيام برحلتين من سواحل شرق آسيا إلى سواحل شرق أفريقية. وكانت الرحالة الأولى في "فصل الخريف" (أو ما تُعرف بـ"رحلة الشتاء") حيث "الرياحُ الموسمية" كانت تدفعُ السفن في اتجاه جنوب غرب إلى شرق أفريقية.[٤٢] أما خلال "الربيع" (رحلة الصيف)، فكانت "الرياح الموسمية" التي تهبُ على ساحل "بحر الهند" تدفع السفن في اتجاه شمال شرق، وبذلك كانت السفن الموجودة قرب ساحل شرق أفريقية تمكن من العودة لقواعدها مرة أخرى إلى موانئ الساحل الآسيوي.[٤٣] ويمكن القولُ بأن "الرياح الموسمية" شكلت ما يمكن أن يكون سرًا من الأسرار التي احتفظ بها البحارة العرب أكثر من غيرهم من بحارة شرق آسيا، وهو ما جعلهم قادرين على السيطرة على مسالك ومحطات التجارة البحرية عبر سواحل المحيط الهندي.[٤٤] ويقال إن الرحلة من الصين لسواحل عمان ذهابًا وإيابًا كانت تستغرق قرابة العام.[٤٥] وعُرفت التجارة البحرية التي ترتبط بـ"الرياح الموسمية" بصفةٍ عامة بـ"رحلات الشتاء والصيف".[٤٦] وهذه التسمية دون ريب على غرار "رحلتي الشتاء والصيف" التي كانت تقوم بهما القوافل العربية إلى بلاد الشام واليمن فيما قبل الإسلام. وثمة إشارةٌ يشير إليها البعضُ وهي أن "التجارة البحرية"، وانتظامها، بين الساحل الأسيوي وشرق أفريقية شهدت حالة من الازدهار مع بدايات القرن (الرابع الهجري/ القرن العاشر الميلادي)، وهو ما يبدو من "رواية المسعودي". كما يجدرُ الإشارة في هذا الصدد إلى أن النشاط التجاري لـ"الدولة الإسلامية" كان قد انتقل خلال حقبة القرن (الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) من الشرق إلى سواحل البحر الأحمر.[٤٧]

ثالثًا: العُمانيون والسيرافيون والوساطة التجارية بين ساحل شرق أفريقية والصين

لعب العُمانيون أكثر من غيرهم من تجار العرب، الدور الأهم في التجارة بين ساحل شرق أفريقية من جانب والهند والصين من جانب آخر، وهو ما يعرف بـ"الوساطة التجارية".[٤٨] وهذا ما يبدو جليًا من خلال المصادر الوسيطة. فالمسعودي يذكر أنه أبحر أكثر من مرة مع سفن يقودها البحارة العمانيون، وأنه أبحر إلى بلاد شرق أفريقية وجنوب شرق آسيا، والراجح أنه ذهب إلى سواحل الصين أيضًا، وهو ما يبدو جليًا من كثرة حديث المسعودي عن الصين، وتاريخها، وأخبار حكامها. يقول: "وقد ركبت عدة من البحار كبحر الصين والروم والخزر والقلزم (البحر الأحمر) واليمن (خليج عدن)، وأصابني فيها من الأهوال ما لا أُحصيه كثرة، فلم أُشاهد أهوال من بحر الزنج".[٤٩] ومن المؤكد أن هذا الكلام يشير إلى أن المسعودي سافر إلى بحر الصين خلال رحلاته العديدة، وهو ما يشير في ذات الوقت إلى أنه استقر بموانئ الصين فترة خلال أسفاره الطويلة. ويقول المسعودي في موضعٍ آخر عن معارف العُمانيين بأسرار البحر، وما يرتبط به من مظاهر طبيعية قد تؤثر على

رحلاتهم: "وذهب كثيرٌ من نَواخذة(٥٠) البحر الحبشي من العُمانيين والسيرافيين من يقطعون هذا البحر، ويختلفون إلى عمائره من الأمم التي في جزائره وحوله إلى أن المَّد والجَزّر لا يكون في معظم هذا البحر إلا مرتين في السنة، مرة يمد في الصيف شرقًا بالشمال ستة أشهر، فإذا كان ذلك طغا الماء في مشارق الأرض وبالصين، وما وراء ذلك الصقع، وانحسر بالصين من مغارب البحر. ومرة يمدُ في شهور الشتاء غربًا بالجنوب ستة أشهر، فإذا كان الصيف طفا الماء في مغارب البحر، وانحسر بالصين.."،(٥١) وهو ما يشير لمعارفهم الكبيرة بأحوال البحر عند سواحل الصين، وكذلك لدور السيرافيين في هذه التجارة.(٥٢)

ومما لاريب فيه، أن "التباعُد الجُغرافي" بين كل من شرق أفريقية وبلاد الصين أدى إلى قلة التعامل المباشر بين التجار من الطرفين إلى حد ما، وهو ما جعل التجار العُمانيين يقومون بدور "الوسيط التجاري" الرئيس بين التجار في شرق أفريقية من جانب، والتجار الصينيين من جانب آخر.(٥٣) وكان العُمانيون أكثر التجار الذين كانوا يسافرون عبر بحر الهند، ومن كثرة إبحار السفن العمانية عبر هذا الطريق، صاروا سادة لهذا البحر، وكانوا يعرفون أسراره أكثر من غيرهم. ويقول المسعودي عن البحارة العمانيين: "وهؤلاء القوم الذين يركبون هذا البحر من أهل عمان...فإذا توسطوا هذا البحر ودخلوا بين الأمواج، ترفعهم، وتخفضهم...".(٥٤) ويقال إن المسعودي كان قد مكث مع التجار العُمانيين ثلاث سنوات بشرق أفريقية في إحدى المرات.(٥٥) ومن المؤكد أن العُمانيين كانوا يعرفون الأخطار التي تحيط بهم خلال أسفارهم الطويلة في عُباب بحر الهند. ورغم محاولات بعض المستشرقين التقليل من أهمية الدور العربي (وخاصة العُماني) في نمو الحركة التجارية بين شرق أفريقية وبلاد جنوب شرق آسيا عمومًا منذ بدايات القرون الهجرية الأولى، إلا أن هذا لا يغير من الحقيقة الناصعة التي تؤكدها المصادر الوسيطة سواء العربية أم غير العربية، حول الدور العُماني المهم في هذا الصدد. ومن هؤلاء "رولاند أوليفر" Roland Oliver الذي يشير إلى أن أقدم المستوطنين العرب في مدن شرق أفريقيا خلال القرن (الثامن الميلادي/ الثاني الهجري) من اللاجئين العمانيين.(٥٦)

ومن خلال هذه الإشارة الآنفة التي يحاول صاحبُها دون ريب أن يُقلل من قيمة الدور العربي لاسيما الدور العُماني في شرق أفريقية، ومحاولة إظهار الجماعات العربية العديدة التي سكنت هذه البلاد في صورة اللاجئين الذين قدموا إلى هذه البلاد، رغم أن الدور العماني التجاري يكاد يكون أقدم من "الهجرات العمانية" التي جاءت إلى ساحل شرق أفريقية مع "أسرة الجلندي".(٥٧) لكن المستشرق "رولاند أوليفر (Roland Oliver)، وغيره من دارسي الغرب، يحاولون أن يُظهروا الوجود العربي في ساحل شرق أفريقية بشكل كامل "كأنه كان مجرد استقرار للاجئين"، رغم أن هذا الدور المهم على سواحل شرق أفريقية كان دورًا تجاريًا من "الطراز الأول"، وأفاد سكان هذه البلاد، وساهم في ازدهارهم اقتصاديًا.(٥٨) وتُعد "رواية السيرافي" عن "التاجر سليمان" من المصادر التاريخية المهمة عن الدور العماني في نمو التجارة البحرية عبر سواحل "بحر الهند"، وهي روايةٌ تؤكد في ذات الوقت قِدم العلاقات التجارية بين كل من التجار العرب، وسكان شرق أفريقية، وكان "السيرافي" معاصرًا لأيام أبي الحسن المسعودي.(٥٩)

ومما أورده السيرافي أنه كان للعرب هيبة في قلوب سكان شرق أفريقية، حتى يُقال إنهم إذا رأوا العربي كانوا يسجدون له، وكانوا يقولون إنه قدم من مملكة ينبت بها شجر التمر (أي جزيرة العرب)، وكان للتمر جلال في قلوبهم.(٦٠) ويحدثنا الرحالة المسعودي من جانب آخر في ثنايا روايته عن أسماء بعض البحارة خلال آخر رحلة قام بها في المحيط الهندي في سنة (٣٠٤هـ/٩١٦م)، وكانت هذه الرحلة قد بدأت من سواحل عمان، وكانت الغاية منها الوصول إلى جزيرة "قنبلو" (مدغشقر) عند ساحل شرق أفريقية.(٦١) وعلى هذا، فإن رواية أبي الحسن المسعودي عن هذه الرحلة البحرية التي قام بها على قدر كبير من الأهمية لكل من جاء بعده من المؤرخين، كما أنه يتحدث في ذات الوقت بعض المخاطر والصعوبات التي من الممكن أن يتعرض لها البحارة والتجار العمانيون خلال رحلاتهم عبر بحر الهند.

وإلى جانب العُمانيين، كان للتجار السيرافيون، وهم اشتهروا نسبة لميناء "سيراف" الذي يقع على ساحل الخليج العربي لـ"بلاد فارس"، دورٌ مهم في حركة النشاط التجاري البحري عبر سواحل "بحر الهند" (البحر الحبشي)، وهو ما يؤكده المسعودي في روايته، ويبدو ذلك واضحًا من كثرة حديث المسعودي عن نشاط "المراكب السيرافية"، وكذلك روايته عن "ناخذة السيرافيين"، ويقصد بهم "أرباب السفن" القادمين من ميناء "سيراف".(٦٢) كما أن المسعودي يتحدث عن معرفة التجار وكذلك البحارة السيرافيين بـ"الرياح الموسمية"، وأوقات هبوبها، ومتى يقع المدَّ والجزّر في "بحر الهند"، كما أن المسعودي يشير إلى أن السيرافيين كانوا قد توصلوا لكيفية استغلال ظواهر البحر وأمواجه، وكذلك هبوب الرياح وأوقاتها في رحلاتهم البحرية إلى سواحل شرق أفريقية من جانب، وكذلك لسواحل بلاد الهند والصين على الجانب الآخر.(٦٣)

وكان التجار والبحارة الفرس، ومنهم السيرافيون بالطبع، كثيرًا ما يذهبون بهدف التجارة في الأسواق التي توجد في بلاد الصين، وكانت الأسواق في هذه البلاد عامرةً بالسلع والبضائع التي كان يحتاج إليها العرب والفرس، وكذلك سكان شرق أفريقية. ومن ذلك إشارات ذلك المهمة ما يتحدث عنه المسعودي عن أحد تجار خراسان، ذهب هذا التاجر الفارسي لسواحل الصين، وغيرها، وهي البلاد التي يصفها بقوله: "وإليها تنتهي مراكب أهل الإسلام من أهل سيراف وعمان في هذا الوقت، وكان يجتمعون هناك مع من يرد من بلاد الصين في مراكبهم...".(٦٤) ويذكر أبو الحسن المسعوديّ أن مراكب الصينيين كانت كثيرًا ما تأتي إلى ميناء سيراف على ساحل الخليج العربي.(٦٥) وهذا ما يؤكد فكرة التواصل التجاري المباشر بين تجار سيراف والصينيين، كما أن ذلك يشير بشكلٍ بيّن إلى أن السيرافيين كان لهم دورٌ في الوساطة التجارية بين شرق أفريقية والصين. ويتحدث المسعودي عن رحلاته في بحر الهند، ويذكر أسماء من رافقهم من البحارة السيرافيين، وتحديدًا خلال آخر رحلة قام بها سنة ٣٠٤هـ/٩١٦م، وكانت هذه الرحلة من "قنبلو" إلى سواحل عمان.(٦٦)

وعن هؤلاء البحارة السيرافيين، يقول أبو الحسن المسعودي في روايته المهمة في هذا الصدد: "وفي بحر الحبش آخر مرة ركبت فيه سنة (٣٠٤هـ/ ٩١٦م) من جزيرة قنبلو إلى مدينة عمان وذلك في مركب أحمد وعبدالصمد أخوي عبدالرحيم السيرافي بـ"ميكان"، وهي منطقة تقع في سيراف، وفيه غرقًا في مركبهما وجميع من كان معهما..".(٦٧) ولا نعلم إذا كان المسعوديّ ذهب خلال هذه الرحلة أيضا إلى بحر الصين، ومنه إلى موانئ الصين مثل الرحلات السابقة، وهو ما أشار إليه في العديد من المواضع في "مروج الذهب"، إما تلميحًا، أو تصريحًا. وعلى جانب آخر، كان لـ"التجار الهنود" أيضًا دورٌ لا سبيل لإنكاره في نمو التجارة عبر "بحر الهند" بين ساحل شرق أفريقية والصين، وهو ما يشير إليه عدد من الباحثين، غير أنه لابد من التأكيد على أنه لا مقارنة البتة بين الدور العُماني من جانب، والدور الهندي أو السيرافي من جانب آخر في حركة التجارة بين شرق أفريقية وبلاد الصين، إذا إن "الدور العماني" كان مسيطراً لحد كبير على هذا النشاط التجاري خلال أكثر فترات العصر الوسيط.(٦٨)

وعلى أية حال، فإنه كان لكل من التجار العُمانيين، والسيرافيين، وكذا الهنود دورهم في التجارة البحرية عبر سواحل بحر الهند. وعن دور التجار الهنود يُشير البعضُ، ومنهم "أوليفر رولاند" (Roland Oliver)، إلى أنه مع نمو النشاط البحري في المحيط الهندي، لا سيما خلال عصر "أسرة سري فيجايا" بجزيرة "سومطرا"، فإن ملوك هذه الأسرة تمكنوا من السيطرة على التجارة في كثير من المناطق على سواحل المحيط الهندي خلال الحقبة التي تمتد من القرن الثامن (القرن الثاني الهجري)، وحتى القرن الثاني عشر (القرن السادس الهجري) الميلاديين.(٦٩) ومن المؤكد أن هذه الإشارة تؤكد على وجود تأثير تجاري واقتصادي مهم قـام به التجار الهنود في التجارة البحرية بصفة عامة، ومن الواضح أنه ربما دانت لهم بعض السيطرة على جانب ليس بالقليل من هذه التجارة، وهو ما أدى لازدهار هذا النشاط، ومن ثم رواج حركة نقل البضائع بين شرق أفريقية وبلاد الصين، لاسيما مع قرب السواحل الصينية من الهند، وعلى هذا، يعتقد الباحثُ أن التجار الهنود لعبوا دورا لا يمكن إغفاله في تنشيط التجارة بين الطرفين.

رابعًا: جوانب من العلاقات التُجارية بين ساحل شرق أفريقية والصين في المصادر العربية والصينية

أدى تنوعُ المنتَجات والسلع التي كان ينتجها سكان شرق أفريقية، والصناع الصينيون لوجود حاجة ضرورية لدى كل منهما للحصول على منتجات الطرف الآخر، لاسيما مع اختلاف البيئة، والظروف المناخية في كل منهما. ولذا لم يكن غريبًا أن تأتي "السفن الصينية" حسب رواية المصادر العربية والصينية إلى موانئ شرق أفريقية، وكذلك أبحرت "السفن الصينية" حتى سواحل "بحر القلزم"، وكانت "السفن الصينية" تحمل على المنتجات والبضائع المحلية.(٧٠) وتشير بعض المصادر لقدوم السفن الصينية لساحل شرق أفريقية بأعداد كبيرة.(٧١) وكان بعضُ ملوك الصين اهتموا بالتجارة بسبب الظروف الاقتصادية التي تمر بها بلادهم، ومنهم ملوك أسرة سونج، ووجدوا ضالتهم في التجارة البحرية.(٧٢) ويُعتقد أن التُجار الأفارقة قاموا أيضًا برحلات تجارية لموانئ الصين منذ القرنين السادس والسابع، وهو ما يستدل عليه من خلال الرسوم التي ترجع لـ"أسرة تانج" (التانغ) إذ تصور بعض الأشخاص من ذوي الأصول الأفريقية على جدران بعض "المغارات البوذية".(٧٣) ومما يشير لاهتمام الصينيين بشرق أفريقيا أن أحد مؤرخيهم ويدعى "وانج تايوان" وضع مصنفًا تاريخيًا وجغرافيًا يتحدث فيه عن أهم الموانئ والجزر بشرق أفريقية، ومنها قنبلو، ومدغشقر، وجزر القمر.(٧٤) وتتحدث "المصادر الصينية"، أو ما يعرف بـ"أخبار المينج"، عن وصف دقيق لبعض الحيوانات ومنها "حمار وحشي" من أصل أفريقي.(٧٥)

ويشيرُ ثُلة المؤرخين إلى أنه ربما لا توجد إشاراتٌ على وجود الصينيين التجاري في ساحل شرق أفريقية قبل القرن (٩هـ/١٥م)، وتقدم إحدى "الخرائط الصينية" صورة عن بلاد أفريقيا وهي صورة أقرب إلى الواقع.(٧٦) ومن مظاهر التبادل التجاري الأخرى التي يذكرها المسعودي، أن أحد ملوك الصين أمر بصنع عدد كبير من السفن التجارية، ثم حمل هذا الملك فيها التجار من بلاده، وكذلك حمل معه بعض السلع والبضائع من بلاد الصين، ثم أبحر هذا الملك، ثم عبر "بحر الهند" (بحر الحبش) إلى بلاد الهند، ثم السند، وبابل، وسائر الممالك القريبة منها، وسافر ملك الصين بعيدًا، حتى أبحر عبر بحر الهند، ثم سافر لبلاد أخرى نائية.(٧٧) وحسب المصادر، فإن ملك الصين أهدى من جانبه ملوك البلاد التي زارها بعض الهدايا النفيسة التي حملها معه من بلاده، ثم إنه لما عاد من رحلته البحرية الطويلة، أحضر معه من كل بلد زارها من المنتجات، والتحف النادرة التي لم تكن موجودة في الصين، وكذلك أحضر هذا الملك معه أصنافًا شتى من المأكل، والمشرب، والملابس، وكل ما أستطاع أن يحضره معه إلى بلاده.(٧٨) ثم رد ملوك هذه الدول على هدايا ملك الصين، وزيارته لبلادهم، فأبحروا إلى الصين، وحملوا معهم ما استطاعوا من البضائع، وأهدوا هذا الملك مقابل ما أهدى إليهم من الهدايا.(٧٩)

ورغم أن أباالحسن المسعودي لم يذكر بشكل صريح أن ملك الصين سافر إلى ساحل شرق أفريقية ضمن البلاد التي سافر إليها، فإنه لا يُستبَعد في ذات الوقت أن يكون زار هذه البلاد أيضًا، وكذلك عُمان، وهو ما يبدو بشكل مُستتِر من ثنايا هذه الرواية، وخاصة من خلال إشارة المسعودي إلى أن ملك الصين زار "بلاد بعيدة أخرى" لم يذكرها المسعودي، حيث إن بها من السلع ما لم يكن يوجد في أي بلاد أخرى، لا سيما وأن ملك الصين فيما يبدو كان مغرمًا بالأشياء النادرة. ومن مظاهر التبادل التجاري المباشر بين شرق أفريقية والصين في حوالي منتصف القرن (٩هـ/١٥م)، تُظهر "رسومات صينية" لبعض الزرافات التي جاءت من أفريقيا، كما تحدث "المصادر الصينية" عن البضائع التي كان يستوردها الصينيون من شرق أفريقية.(٨٠)

وفي سنة (٨٠٨هـ/١٤٠٥م) قام أسطول صيني يتكون من عدد كبير من السفن يقودهـا بحار يدعى "تشنج"، قام بعدة رحلات بلغت سبع رحلات في بحر الهند.(٨١) ثم استقر في ساحل شرق أفريقية مرتين، كانت "الرحلة الأولى" سنة ٨٢٢هـ/١٤١٧م، بينما كانت "المرة الثانية" في الفترة فيما بين (٨٣٥-٨٣٧هـ/١٤٣١-١٤٣٣م).(٨٢) وخلال "الرحلة الأولى" وكانت رحلة مهمة جدًا حيث وصل البحار الصيني إلى ميناء ماليندي على ساحل شرق أفريقية بهدف التجارة، ثم عاد وحمل معه وفدًا من طرف أحد ملوك شرق أفريقية في رأي الباحث، وكان هذا الوفد أرسل سنة ٨١٨هـ/١٤١٥م ليُقدم هدية أرسلها في الغالب "أمير ماليندي إلى الإمبراطور الصيني، وكان من بين الهدايا الثمينة "زرافة" جيء بها من أدغال القارة الأفريقية.(٨٣) كما ورد اسم مدينتي "براوة" و"مقدشو" في أخبار "الرحلة الثانية" لهذا البحار الصيني.(٨٤) ومن جانب آخر، تحدثت "المصادر الصينية" عن بعض المدن على ساحل شرق أفريقية، ومنها كِلوة، وقدمت وصفًا دقيقًا لها، ومنازلها التي كانت تتكون من أربعة إلى خمسة طوابق.(٨٥)

ويوجد أحد الموانئ على ساحل "بحر القلزم" كانت ترفأ إليه السفن الصينية يعرف بـ"الجارُ"، وتبلغ المسافة بينه وبين المدينة يوم وليلة.(٨٦) ويقول مؤلف "مخطوطة كتاب أسماء تَهامة وسكانها وما فيها من القرى" عن هذا الميناء: "والجار على شاطئ البحر، ترفأ إليه السفن من أرض الحبشة، ومصر، ومن البحرين (ويقصد بها: عُمان) والصين، وهي قرية كبيرة آهلة بالسكان.. وبالجار قصور كثيرة.. وبحذاء الجار جزيرة في البحر تكون ميلاً في ميل لا يعبر إليها إلا في سفن..".(٨٧) وهو ما يشير في الغالب لقدوم "السفن الصينية" عبر "بحر الهند" وبحر القلزم حاملة البضائع لموانئ جزيرة العرب، وكذلك بالطبع سكان شرق أفريقية لأن السفن الصينية لن يمكنها العبور إلى "بحر القلزم" إلا عن طريق الاتصال بساحل شرق أفريقية.

ويشير رحالتُنا المسعودي أيضًا إلى أن مراكب التُجار الصينيين كانت تأتي دومًا إلى موانئ عُمان، وكذا سيراف، وغيرها من موانئ الخليج العربي، ومن ذلك قوله: "وذلك أن مراكب الصين كانت تأتي بلاد عمان وسيراف، وساحل بلاد فارس وساحل البحرين والأبلة والبصرة، وكذلك كانت المراكب تختلف من المواضع التي ذكرنا إلى ما هناك...".(٨٨) وفي هذا الصدد، يشير المسعودي إلى إحدى المدن الصينية والتي كان يعتبرهـا من أهم المراسي والموانئ البحرية على ساحل بلاد الصين، وكانت تَقصُدها السفن والمراكب القادمة من مناطق الغرب (أي من جزيرة العرب)، وهذه المدينة كانت تُدعى باسم: "خانقوا"، حيث يقول المسعودي في روايته عن أحد التجار العرب في الغالب الذي زار بلاد الصين بغرض التجارة: "ثم ركب هذا التاجر من مدينة كلة في مراكب الصينيين إلى مدينة خانقوا وهي مرسى المراكب...".(٨٩)

ويحكي ابن فضل الله العُمري (ت: ٧٤٩هـ/١٣٤٨م) أن أحد الأشراف كان قد أخبره بأنه سافر ذات مرة على متن أحد "المراكب الصينية"، وعلى الراجح أن تلك الرحلة عبر بحر الهند كانت بهدف التجارة في أسواق الصين، ويصف الرجلُ ضخامة السفينة الصينية التي حملته في هذه الرحلة و"كأنها المدينة"، نظراً

لكبر حجمها، واتساعها.[٩٠] وكانت السفينة تحمل قرابة ثلاثة آلاف شخص، وسبعين شخصًا آخرين، هذا غير ما كان بها من النساء، وكان من بين هؤلاء (مائة وثلاثون) من التجار، "والبقية قل أن يكون فيهم رجل وليس معه بضاعة".[٩١] وهذا يُشير إلى أن عدد التجار المذكورين (وهم ١٣٠ تاجرًا) يُقصد بهم كبار التجار، أما الباقون بالسفينة فهم من صغار التجار، بجانب نساء بعض التجار، وأبنائهم ممن يرافقونهم خلال رحلة التجارة. وكانت أسواق الصين عامرة بالبضائع، وكان التجار (العرب) يربحون من التجارة مع الصينيين أموالاً طائلة، ويذكر العُمري أنه سمع من أحد التجار الذين ذهبوا لـ"أسواق الصين"، وأخبره أن بعض التجار ربما يربح من تجارته هذه قرابة "ألف ألف دينار".[٩٢] وهو ما يعادل مليون دينار من الذهب، وهي أرباح طائلة من التجارة، وهو ما يؤكد على أي مدى اهتم التجار العرب بالذهاب إلى بلاد الصين، وكذلك نقل بضائع شرق أفريقية إلى الأسواق هناك.

خامسًا: تَنوّعُ السلع والمُنتجات بين الصين وشرق أفريقية

ومن أبرز مظاهر العلاقات التجارية التي جمعت بين المحطات البحرية والمراكز التجارية الكبرى في كل من بلاد شرق أفريقية من جانب، وبين الموانئ والمرافئ الصينية على بحر الهند من جانب آخر، لاسيما مع بروز تنوع واضح للسلع والبضائع في أسواق كلا الجانبين، إذ كان يتمتع كل منهما بأنواع معينة من المنتجات والسلع التي لم تكن متوفرة لدى الجانب الآخر، ولعل من أهم المنتجات والسلع التي كان يتم تبادلها بين الطرفين خلال العصر الوسيط:

١/٥-المنتجات الصينية:

اشتهر الصينيون بالعديد من المنتجات والسلع، وكان من بين هذه المنتجات الصينية ما لقى رواجًا خارج تخوم هذه البلاد، ولعل من أشهر تلك المنتجات التي زاد الطلب عليها بين سكان شرق أفريقية: "البورسلين" أو ما يعرف بـ"الخزف الصيني"، وكان من أشهر أنواع الخزف الذي انتشر في بلاد شرق أفريقية ذلك الخزف الذي يرجع لـ"أسرة سونج" الصينية المتأخرة، هذا إضافة أيضًا إلى الخزف الذي يرجع لبواكير "أسرة مينج".[٩٣] كما أن "الحرير الصيني" كان منتشرًا هو الآخر في أسواق شرق أفريقية، وكان الصينيون يشتهرون بصناعة أجود أنواع الحرير.[٩٤] وتم الكشف في إحدى الجزر قرب جزيرة "كلوة".[٩٥] عن العديد من قطع الخزف وكذلك الأواني ذات الأشكال المزججة والتي يرجع يرجع أصلها إلى بلاد الصين، هذا بالإضافة إلى العثور على بعض القطع والآواني من الخزف الصيني والتي ترجع لآواخر "أسرة سونج" الصينية، وحتى بداية "أسرة مينج".[٩٦] كما ذاعت في أسواق شرق أفريقية أنواع شتى من النباتات والفواكه كانت قادمة من جنوب شرق آسيا، ومنها بالطبع من بلاد الصين، مثل الموز (Bannana)، وجوز الهند (Cocounut)، وغيرهما.[٩٧]

واشتهر الصناع والحرفيون الصينيون بعمل بعض المنتجات والسلع من الأحجار الكريمة، وكذلك شبه الكريمة، ومنها (الودع)، وهو نوع نفيس من الأصداف يتم استخلاصه من "بحر الهند".[٩٨] وكان يستخدم في عدة طرق، منها العلاج والتطبيب، وسك "العملة"، وكان يصدر لأسواق بلاد السودان عمومًا، ويُقصد بها تلك البلاد التي تقع جنوب الصحراء، ومنها ساحل شرق أفريقية، وكان يتم ذلك عن طريق التجار الشرقيين والأوروبيين.[٩٩] كما اشتهرت بعض الجزر بالقرب من سواحل الصين بوجود "مغاص اللؤلؤ".[١٠٠] كما صدر الصينيون الورق، والكافور، والقماش، والقرفة، والسروج، والمسك..إلخ.[١٠١]

٢/٥-منتجات شرق أفريقية:

يُعدّ الذهبُ من أهم السلع التي كانت تصدر من مناجم شرق أفريقية إلى الأسواق في بلاد الصين، وكذلك غيرها من البلاد التي تقع على ساحل جنوب شرق آسيا.[١٠٢] ولهذا تصف المصادر التاريخية شرق أفريقية (أو بلاد الزنج) بقولها: "وببلاد الزنج معادن الذهب..".[١٠٣] وسمع العُمري من الثِقات ممن حدثوه عن "النواخذة" (أرباب السفن)، وهم في الغالب من التجار العُمانيين والسيرافيين عن شهرة شرق أفريقية بـ"المعدن النفيس".[١٠٤]

وكان ملوك زيمبابوي (روديسيا) في القرن (٧هـ/١٣م)، أظهروا اهتمامًا باستخراج الذهب من مناجم شرق أفريقية، والاستفادة من تجارته مع العرب والآسيويين.[١٠٥] وجعل تجار شرق أفريقية ميناء "سوفالة" الذي أقامه التجار العرب تحديدًا باعتباره "ميناء الذهب"، وصار هذا الميناء بمثابة المركز الرئيس لتجارة الذهب في شرق أفريقية، وتصديره لسائر البلدان. ولما قامت "سلطنة كِلوة" (٦٧٦-٨٢٤هـ/١٢٧٧-١٤٢١م)، ظلت سوفالة لها ذات المكانة في تجارة الذهب.[١٠٦] ولهذا يصف العُمري هذا الميناء بقوله: "بلاد سُفالة (سوفالة) الذهب...".[١٠٧] وهو ما يشير لامتداد هذا الميناء، وكذلك سعته الكبيرة بفضل إقبال التجار من كل حدب وصوب على القدوم إليه للحصول على الذهب. وكان "العاج"، أو "سن الفيل"، من المنتجات التي اشتهرت بها بلاد السودان، وكذلك شرق أفريقية، وكان يتم تصديره إلى الصين، والهند.[١٠٨] وكان العاج يستخدم في مجالات صناعية، وفنية عديدة، وكانت القوافل تحمل العاج من أفريقيا، سواء من شرق أفريقية أم من بلاد المغرب، وكان يصدر العاج إلى أسواق الصين، وغيرها من أسواق جنوب

شرق آسيا.[١٠٩] وتُعَدّ تجارة الرق من السلع التي كانت تفد من شرق أفريقية إلى بلاد الصين، وهو ما تشير إليه أيضًا بعض المصادر الصينية.[١١٠] كما أن شهرة شرق أفريقية بكثرة الغابات التي تعيش فيها أنواع شتى من الحيوانات النادرة جعل مثل هذه الحيوانات من السلع التي كان يُقبل عليها الصينيون، ومنها الزراف، والحُمُر الوحشية، وغيرها، وكانت مثل هذه الحيوانات تُرسل هدايا من ملوك شرق أفريقية إلى أباطرة الصين خلال العصر الوسيط.[١١١] كما أقبل الصينيون على الحصول على خشب الصندل الأصفر، والعنبر من ساحل شرق أفريقية.[١١٢]

خَاتِمَةُ

ومن خلال تناول موضوع هذه الدراسة، يمكن الخروج بعدة استنتاجات:

- بينت الدراسة أن كتاب (مُروج الذهب) لـ"أبي الحسن المسعودي" يُعد العرب" من أقدم المصادر العربية التي تحدثت عن العلاقات التجارية بين ساحل شرق أفريقية وبلاد الصين في العصر الوسيط، وترجع أهمية هذا المصنف إلى أن المؤلف شاهد مظاهر تلك العلاقات بعينيه، وهو ما يُعطي روايته قيمةً أكثر من غيرها من المصادر الأخرى.
- أكدت الدراسة أن المصادر الصينية اهتمت هي الأخرى بالحديث عن بعض جوانب العلاقات التجارية بين كل من ساحل شرق أفريقية وبلاد الصين في العصر الإسلامي، كما أشارت المصادر الصينية إلى قدوم السفن التجارية الصينية غلى ساحل شرق أفريقية.
- وأشارت الدراسة إلى قِدم وعراقة مظاهر التعاون بين كل من التجار الأفارقة، وتحديدًا من ساحل شرق أفريقية، والتجار الصينيين، وكانت أقدم مظاهر هذه التعاون هي التجارة، وهي العلاقات التي ترجع إلى بواكير القرون الهجرية الأولى.
- أظهرت الدراسة أن العلاقات التجارية بين شرق أفريقية والصين كانت في صورة علاقات مباشرة أي بقدوم السفن الصينية لشرق أفريقية، أو كانت تتم بشكل غير مباشر عن طريق وسطاء تجاريين. وهذه الصورة الأخيرة كانت الغالبة في إطار العلاقات التجارية بين الطرفين.
- أشارت الدراسة إلى أن التجار العُمانيين كانوا أكثر من حمل على عاتقهم مهمة "الوساطة التجارية" بين أسواق شرق أفريقية وبلاد الصين، وهو ما تؤكده رواية المسعودي، وحتى المصادر الصينية ذاتها، وكذلك باقي مصادر العصر الوسيط. كما أكدت الدراسة أن التجار السيرافيين والهنود من جانب آخر لعبوا دورًا لا يمكن إغفاله في الحركة التجارية بين شرق أفريقية والصين، وإن لم يبلغ ذلك الدور في ذات الوقت ما بلغه الدور العماني.
- بينت الدراسة أن "الرياح الموسمية" ساعدت على رواج الحركة التجارية بين الطرفين، ولم تكن تشكل عائقًا أمام سكان شرق أفريقيا والصينيين لاستمرار التجارة عبر المحيط الهندي، ومن المعروف أنه زادت معارف البحارة والتجار العرب بأوقات هبوب هذه الرياح، وأسرارها، وكيف يمكن استغلالها في القيام برحلتين صيفًا وشتاءً بين شرق أفريقية وموانئ الصين.
- وأكدت الدراسة أيضًا أن تنوع السلع والمنتجات بين الطرفين أدى لوجود حاجة ماسة من كل طرف منهما إلى التعاون مع الطرف الآخر، ومن ثم حرص التجار في كل من الصين وشرق أفريقية على إحضار سلع ومنتجات الطرف الآخر بشكل مباشر أو غير مباشر.

دراسات

الهَوامِشُ:

(١) للمزيد عن العلاقات بين العرب والصينيين خلال العصر الوسيط، مجهول: **السلوة في أخبار كلوة**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٩٨٥م، ص٢٧-٣٠، سالم بن محمد السيابي: **عمان عبر التاريخ**، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، ١٩٨٢م، ١٨٤-١٩٠، قاسم عبده قاسم: **العلاقات الصينية-العربية الباكرة: رؤية صينية ورؤية عربية**، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، أغسطس ٢٠٠٤م.

(٢) الزهري (أبوعبدالله محمد بن أبي بكر الزهري): **كتاب الجغرافية**، تحقيق: محمد حاج صادق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، دون تاريخ، ص١١.

(٣) يطلق على المحيط الهندي: بحر الهند، و"البحر الأخضر"، والبحر الحبشي في المصادر الوسيطة وللمزيد عن هذا البحر، للمزيد الزهري: **كتاب الجغرافية**، ص١١، وعن (رواية المسعودي)، وأهميتها، انظر: بازل دافيدسون: **أفريقيا القديمة**، ترجمة: نبيل بدر، سلسلة من الشرق والغرب، عدد ٣٩، القاهرة، ص٦٥، جمال زكريا قاسم: **المصادر العربية لتاريخ شرق أفريقيا**، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، مجلد١٤، القاهرة، ١٩٦٨م، ص١٧٤-١٧٥، المسعودي: اسمه أبو الحسن علي بن الحسن المسعودي، ولد لأسرة من "أصول حجازية" في بغداد نهاية القرن (٣هـ/١٠م)، وكانت وفاته بالفسطاط سنة (٣٤٦هـ/٩٥٧م) (وقيل: سنة ٣٤٥هـ/٩٥٦م). ألف العديد من المصنفات ولم يبق منها سوى القليل، لعل أشهرها كتابه الموسوم بـ"مروج الذهب ومعادن الجوهر" والذي يتحدث فيه عن شرق أفريقية وساحل هذه البلاد، وشارك المسعودي في العديد من الرحلات مرافقًا للبحارة العمانيين في المحيط الهندي. كما تحدث المسعودي عن الشعوب الزنجية التي كانت تسكن مناطق ساحل شرق أفريقية في أيامه، كما تحدث عن الصينيين والهنود والعُمانيين ودورهم في حركة التجارة البحرية في المحيط الهندي. وللمزيد عن المسعودي، وروايته عن ساحل شرق أفريقية، والتجارة بين أفريقيا وآسيا في العصور الوسطى، انظر دافيدسون: **أفريقيا القديمة**، ص٦٥، وانظر أيضًا:

Basil Davidson: The African Past Chronicles from Antiquity to Modern Times, Penguin African Library, Penguin Books, London, 1966, P. 114 – 115

(٤) ومن أدق ما قيل عن رواية أبي الحسن المسعودي، وما أورده من معلومات تاريخية وجُغرافية حول شرق أفريقية، وكذلك رحلاته المتعددة التي قام بها خلال القرنين (٣-٤هـ/٩-١٠م) عبر "بحر الهند" (أو البحر الحبشي)، ما يشير إليه المستشرق "بازل دافيدسون" (Basil Davidson) عن رحلات المسعودي عبر "المحيط الهندي"، حيث يقول: "في سنة ٩١٢م أخذ البحارة العُمانيون الذين كانوا يُبحرون في الأمواج العمياء لبحار شرق أفريقية في القرون الوسطى...أخذوا معهم مسافراً (يَقصُد به: أبا لحسن المسعودي) على قدر كبير من الأهمية كانت رحلاته المُتعددة في هذه المنطقة من البحـار، حيث الخلجان العميقة بين الجبال الشاهقة، رحلات ذات صدى بعيد في هذه الأيام. سافر هذا الرجل مع العمانيين على طول الساحل الشرقي لأفريقيا، وربما سافر على ظهر سفينة من سفن التجار إلى مدغشقر...ثم عاد مرة أخرى إلى عُمان...". ويقول المستشرق بازل دافيدسون أيضًا عن أهمية كتاب (مروج الذهب): "وفي هذا الكتاب (مروج الذهب) يكشف المسعودي تاريخ شرق أفريقية في تفصيلات رائعة متماسكة في السنين نفسها التي بلغت فيها دولة غانة في السودان الغربي أوج عظمتها والتي شهدت كذلك بداية ظهور إمبراطورية مالي ودولة مدينة آيف...في هذه السنين نفسها كان العرب يعرفون سكان ساحل أفريقية الشرقي بأنهم الزنج الذين يعيشون فيما وراء أرض الأحباش، والذين وصفهم المسعودي بأنهم قبائل عدة تضم فيما تضم قبائل من البرابرة..." (انظر، **بازل دافيسون**: أفريقيا القديمة، ص٦٥).

(٥) يقول الجغرافي المغربي أبوعبدالله الزُهري في مصنفه المعروف بـ"كتاب الجغرافية" عن هذه الجزء من المعمورة: "وفي هذا الجزء في البر دون البحر مدائن الصين، وهي متصلة بأرض فارس. وكذلك في هذا الجزء مدائن من مدن الهند ومنه أرض سرنديب وكابل. الصقع الأول: بلاد الصين – جزيرة الواقواق، والصقع الأول بلاد الصين وهي كثيرة..." (وللمزيد عن رواية الزهري، انظر **كتاب الجغرافية**: ص١١، وكذلك العُمري (شهاب الدين ابن فضل الله العُمري: **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، جـ١، اختصار: عامر النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢م، ص٦٧-٦٨).

(٦) الزهري: **كتاب الجغرافية**، ص١١.

(٧) **بلاد التركستان**: (Turkistan) تضم مناطق واسعة من آراضي آسيا الصغرى (Asia Minor)، وتنقسم لقسمين: تركستان الشرقية وتركستان الغربية. أما المنطقة الأولى: فقامت الصين باحتلالها، وصارت تعرف بعد ذلك: "شينجيانج، وهي تعني بالعربية: (المستعمرة الجديدة). أما تركستان الغربية: تضم خمس جمهوريات إسلامية استقلت عن روسيا حديثًا: كازاخستان، وأوزبكستان، وتركمنستان، وطاجيكستان وقيرغيزستان (وللمزيد عن بلاد تركستان، انظر موسوعة ويكيبيديا: مادة تركستان).

(٨) الإصطخري (وهو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي الاصطخري المعروف بالكرخي): **مسالك الممالك**، شركة نوابغ الفكر، القاهرة، ٢٠١١م، ص٤، انظر أيضًا العُمري: مسالك الأبصار، ج٤، ص٢٣٧.

(٩) ابن بطوطة: **تُحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، ج٢، تحقيق: محمد السعيد محمد الزيني، المكتبة التوفيقية، القاهرة، دون تاريخ جـ٢، ص٥٦٥.

(١٠) المصدر السابق، ص٥٦٥.

(١١) المصدر السابق، ص٥٦٥.

(١٢) للمزيد عن الجزر في بلاد الصين، انظر العُمري: **مسالك الأبصار**، ج١، ص٦٩-٧٠.

(١٣) مروج الذهب: ج١، ص٨٤.

(١٤) يطلق ابن سعيد (وهو أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، ت: ٦٨٥هـ/١٢٨٥م) على هذا البحر أيضًا في مواضع أخرى اسم "بحر الهند" (وللمزيد، انظر ابن سعيد: **كتاب الجغرافية**، تحقيق: إسماعيل المغربي، سلسلة ذخائر التراث العربي، منشورات المكتب التجاري للطبـاعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٠، ص٨٣، وانظر أيضًا العُمري: **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، جـ١، ص١٠٥).

(١٥) انظر ابن البلخي: **فارس نامة**، تحقيق: يوسف الهادي، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م، ص١٤٩.

(١٦) **بلاد السند**: ويقصد بها الأرض التي تشغلها حاليا آراضي باكستان، وللمزيد انظر: ابن حوقل النصيبي (المتوفي سنة ٣٥٠هـ/٩٦١م): **صورة الأرض**، شركة نوابغ الفكر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م، ص٢٩٤).

(١٧) ابن حوقل: المصدر السابق، ص١٤٩.

(١٨) المصدر السابق، ص١٤٩.

(١٩) المسعودي: جـ١، ص٨٤.

(٢٠) بربري: ويقصد بهذه المدينة (بربر) التي تقع على ساحل المحيط في بلاد القرن الأفريقي.

(٢١) المسعودي: مروج الذهب، جـ١، ص٨٤.

(٢٢) المصدر السابق، ص٨٤.

(٢٣) **قبائل الأزد**: وهم بنو الأزد بن الغوث بن نبت بن مالك بن أدد بن زيد بن كهلان، وهم من أعظم الأحياء، وأكثرهم بطونًا. يقسم الأزد الى ثلاثة أقسام: أزد شنوءة وهم بنونصر بن الأزد، وشنوءة لقب لنصر غلب على بنيه. الثاني: أزد السراة، وهو موضع بأطراف اليمن نزلوا به فعرفوا به. أما الثالث: وهم أزد عمان وهي مدينة بالبحرين نزلها قوم منهم فعرفوا بها، ومن بطون الأزد: غسان: وقيل: هم بنوجفنة، والحارث وهو مُحرَق، وثعلبة: وهو العنقاء، وحارثة، ومالك، وكعب، وخارجة (العُمري: **مسالك الأبصار**، جـ١، ص٢١٩، القلقشندي: **صُبح الأعشى**، جـ١، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص٣١٨-٣١٩، وانظر أماني محمد طلعت إبراهيم خلف: **النقوش الكتابية الإسلامية الباقية في الساحل الشرقي الإفريقي حتى القرن السادس الهجري**، جـ١، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآثار، جامعة القاهرة، ٢٠٠٩م، ص١٩٤).

(٢٤) المسعودي: مروج الذهب، جـ١، ص٨٤.

(٢٥) الزُهري: **كتاب الجغرافية**، ص١٢٢، وللمزيد أيضًا: عن بلاد الزنج، والشعوب التي كان تسكن هذه البلاد، وعاداتهم، وتقاليدهم، انظر ابن بطوطة: **الرحلة**، ص٢٢٩. وحسب بعض المصادر العربية الوسيطة، فإن السود والزنج هم شعوب من نسل حام بن نوح عليه السلام، وهم الذين يُعرفون بـ(Hamitic Peoples) "الشعوب الحامية" (المسعودي: **أخبار الزمان**، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٥م، ص٢٤). ويقول العُمري: "وحام وولده القبط والسودان والبربر.." (**مسالك الأبصار**: جـ١، ص١٤٠).

(٢٦) **سوفالة (سوفالا)**: تقع بالقرب من (أرض بيرا) الحالية بموزمبيق، وتعتبر سوفالة أقصى حدود "بلادالزنج"، وصل إليها التجار الآسيويون مثل: العمانيين والسيرافيين، والهنود، وغيرهم (دافيدسون: **أفريقيا القديمة**، ص٦٦). اشتهرت باسم سوفالة الذهب (العمري: **مسالك الأبصار**، جـ١، ص٦٩).

(٢٧) ابن سعيد: **كتاب الجغرافية**، ص٨٢.

(٢٨) المصدر السابق، ص٨٢.

(٢٩) العُمري: **مسالك الأبصار**، جـ١، ص٦٩.

(٣٠) يشير علماءُ الأجناس إلى أن الزنوج يسكنون البلاد جنوب "خط البانتو" الذي يبدأ من مصب نهر السنغال لتخوم الحبشة عند خط عرض ١٢ شمال، ثم يسير بمحاذاة التخوم الغربية، ثم الجنوبية للحبشة حتى نهر جوبا، ومنه لساحل المحيط الهندي (وعن الشعوب الزنجية، سليجمان: **السلالات البشرية في أفريقية**، ترجمة: يوسف خليل، مراجعة: محمد محمود الصياد، مكتبة العالم العربي، القاهرة، د. ت.، ص٤٧ - ٤٨، ترمنجهام: **الإسلام في شرق أفريقيا**، ترجمة: محمد عاطف النواوي، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٣م، ص١١٢).

(٣١) ابن بطوطة: **تُحفة النُظار**، جـ٢، ص٢٣٣.

(32) Basil Davidson: The African Past Chronicles from Antiquity to Modern Times, P. 114 – 115.

(33) Ibid, P. 115

(34) Roland Oliver & J. D. Fage: A Short History of Africa, Penguin African Books, London, 1965, P. 97.

(35) Ibid, P. 97

(36) Ibid, P. 97

(٣٧) **ماليندي**: تقع مدينة ماليندي على ساحل أفريقيا الشرقي، وهي توجد حاليا ضمن حدود كينيا.

(38) Ibid, P. 97

(٣٩) المسعودي: **مروج الذهب**، جـ١، ص٨٨، وللمزيد عن هبوب الرياح الموسمية ودورها في الحركة التجارية بالمحيط الهندي (بحر الهند)، انظر سليمان عبد الغني المالكي: **دور العرب وتأثيرهم في شرق أفريقيـا**، ندوة "**مؤتمر العرب في أفريقيا الجذور التاريخية والواقع المعاصر**"، سمنار التاريخ كلية الآداب، جامعة القاهرة، دار الثقافة العربية، ١٩٨٧م، ص١٢١ - ١٢٥.

(٤٠) المسعودي: **مروج الذهب**، جـ١، ص٨٨، وللمزيد عن الرحلات البحرية والرياح الموسمية، انظر:

(٤١) المسعودي: جـ١، ص٨٨، وانظر أيضًا عطية القوصي: **تجارة مصر في البحر الأحمر منذ فجر الإسلام حتى سقوط الخلافة العباسية**، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ت، ص٢٣).

(٤٢) سليمان عبد الغني المالكي: **دور العرب وتأثيرهم في شرق أفريقيا**، ندوة "مؤتمر العرب في أفريقيا الجذور التاريخية والواقع المعاصر"، كلية الآداب، جامعة القاهرة، دار الثقافة العربية، ١٩٨٧م، ص١٢٣.

(٤٣) المرجع السابق، ص١٢٣.

(٤٤) كرم الصاوي باز: **التبادل التجاري بين شرق أفريقيا وآسيا كما يصورها البلدانيون العرب في الفترة من (٦٥٦-٩٠٤هـ/١٢٥٨-١٤٩٨م)**، ندوة "مؤتمر التعاون العربي الأفريقي"، معهد البحوث والدراسات الأفريقية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٧م، ص٥.

(٤٥) فوه ين ده: **تاريخ العلاقات الصينية العربية**، ترجمة: تشانغ جيا مين، انظر موقع الصين اليوم، وانظر أيضًا:
www.chinatoday.com.cn

(٤٦) سليمان عبد الغني المالكي: المرجع السابق، ص١٢٤.

(٤٧) كرم الصاوي باز: **التبادل التجاري**، ص٥.

(٤٨) **مروج الذهب**: جـ١، ص٨٥، وانظر عطية القوصي: **تجارة مصر في البحر الأحمر**، ص٢٣، سالم بن محمد السيابي: **عُمان عبر التاريخ**، ص١٧٩.

(٤٩) **مروج الذهب**: جـ١، ص٨٥، وللمزيد عن الدور العماني في تجارة المحيط الهندي بين ساحل شرق أفريقيا والصين، انظر باسيل دافيسون: **أفريقيا القديمة**، ص٦٥ - ٦٦.

(٥٠) النواخذة: مفردها: ناخذة، ويقصد بهم أرباب السفن والمراكب التجارية التي كانت تعبر المحيط الهندي.

(٥١) المسعودي: **مروج الذهب**، جـ١، ص٩١.

(٥٢) سيراف: تقع عند ساحل فارس على الخليج العربي، ويذكر ابن البلخي أن سيراف كانت مدينة كبيرة، وعامرة مليئة بالخيرات، ومرفأ للبوزيات (نوع من القوارب) والسفن (ابن البلخي: **فارس نامة**، ص١٣١).

(٥٣) للمزيد عن دور التجار العُمانيين كوسيط تجاري مع ساحل شرق أفريقيا، انظر: جورج فضلو حوراني: **العرب والملاحة في المحيط الهندي في العصور القديمة وأوائل العصور الوسطى**، ترجمة: السيد يعقوب بكر، مراجعة: الدكتور يحيى الخشاب، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دون تاريخ، ص٢٢٨ وما بعدها، وانظر أيضًا: سالم بن محمد السيابي: **عمان عبر التاريخ**، ص١٧٩-١٨٠، إم. الفاسي وإي هربك: **أفريقيا في القرن السابع عشر إلى القرن الحادي عشر، تاريخ أفريقيا العام**، اللجنة العلمية الدولية لتحرير تاريخ شمال أفريقيا، منظمة اليونسكو، مجلد (٣)، د.ت، ص٦٤٩-٦٥٠، سليمان عبد الغني المالكي: **دور العرب وتأثيرهم في شرق أفريقيا**، ندوة مؤتمر "العرب في أفريقيا الجذور التاريخية والواقع المعاصر"، سمنار التاريخ كلية الآداب، جامعة القاهرة، دار الثقافة العربية، ١٩٨٧م، ص ١٢١ - ١٢٥.

(٥٤) المسعودي: **مروج الذهب**، جـ١، ص٨٤.

(٥٥) سالم بن محمد السيابي: **عمان عبر التاريخ**، ص١٧٩.

(٥٦) للمزيد عن المصادر العربية التي تحدثت عن العلاقات التجارية بين الصين وشرق أفريقيا خلال العصر الوسيط، انظر: جمال زكريا قاسم: **المصادر العربية لتاريخ شرق أفريقيا**، ص١٦٩ وما بعدها. وللمزيد عن رأي رولاند وأوليفر وغيره من مستشرقي الغرب، انظر:
Roland Oliver & J. D. Fage: A Short History of Africa, P. 97.

(٥٧) أسرة الجلندي: تذكر المصادر أن هجرات الأمراء من أسرة الجلندي من عمان إلى شرق أفريقية منذ حوالي القرن الأول الهجري بسبب الظروف السياسية التي كان يمر بها مشرق العالم الإسلامي في ذلك الوقت.

(58) Roland Oliver & J. D. Fage: A Short History of Africa, P. 97.

(٥٩) جمال زكريا قاسم: **المصادر العربية لتاريخ شرق أفريقيا**، ص١٧٣.

(٦٠) المرجع السابق، ص١٧٣.

(٦١) **جزيرة قنبلو**: وهي من الجزر التي تقع بالقرب من ساحل شرق أفريقية، وقيل إنها كانت في الغالب هي جزيرة مدغشقر، وقيل أيضًا غير ذلك، وللمزيد انظر:
Davidson: The African Past, P. 115.

(٦٢) مروج الذهب: جـ١، ص٩١.

(٦٣) المصدر السابق، ص٩١.

(٦٤) المصدر السابق، ص١٠٩.

(٦٥) المسعودي: **مروج الذهب**، جـ١، ص١٠٩، وللمزيد عن التجار السيرافيين، وكذلك دورهم المهم في تجارة المحيط الهندي، انظر ابن البلخي: **فارس نامة**، ص١٣١.

(٦٦) **مروج الذهب**: جـ١، ص٨٥.

(٦٧) **مروج الذهب**: جـ١، ص٨٥

(68) Roland Oliver & J. D. Fage: A Short History of Africa, P. 97.

وللمزيد عن الدور العماني في تجارة بحر الهند، انظر المسعودي: **مروج الذهب**، جـ١، ص٨٤.

(69) Roland Oliver & J. D. Fage: A Short History of Africa, P. 97.

(٧٠) انظر عرام بن الأصبغ السلمي: مخطوطة كتاب أسماء جبال تهامة وسكانها وما فيها من القرى وما ينبت عليها من الأشجار وما فيها من المياه (رواية السيرافي)، تحقيق: عبد السلام هارون، تقديم: أ.د حسين نصار، **نوادر المخطوطات**، جـ٢، سلسلة الذخائر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١١م، ص٤٢٨

(٧١) شوقي عثمان: **تجارة المحيط الهندي، سلسلة عالم المعرفة**، الكويت، ص٢٦٢. وللمزيد، فوه ين ده: **تاريخ العلاقات الصينية العربية،** ترجمة: تشانغ جيا مين، www.chinatoday.com.cn

(٧٢) للمزيد، انظر موقع: www.chinatoday.com.cn

(٧٣) كرم الصاوي باز: **التبادل التجاري بين شرقي أفريقيا وآسيا كما يصورها البلدانيون العرب في الفترة (٦٥٦-٩٠٤هـ/١٢٥٨-١٤٩٨م)**، مؤتمر "التعاون العربي الأفريقي"، معهد البحوث والدراسات الأفريقية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٧م، ص٣٢.

(٧٤) المرجع السابق، ص٣٢-٣٣.

(٧٥) كرم الصاوي باز: **التبادل التجاري بين شرقي أفريقيا وآسيا،** ص٣٢.

(٧٦) يقال في سنة (٨٠٥هـ/ ١٤٠٢م) (كرم الصاوي باز: **التبادل التجاري بين شرقي أفريقيا وآسيا**، ص٣٢).

(٧٧) المسعودي: **مروج الذهب**، جـ١، ص١٠٥.

(٧٨) المصدر السابق، ص١٠٥.

(٧٩) المصدر السابق، ص١٠٥.

(٨٠) كرم الصاوي باز: **التبادل التجاري بين شرقي أفريقيا وآسيا،** ص٣٢.

(٨١) تراتشكوفسكي: **تاريخ الأدب الجغرافي**، جـ١، ص١٤٢.

(٨٢) المرجع السابق، ص ١٤٢.

(٨٣) كرم الصاوي باز: **التبادل التجاري بين شرقي أفريقيا وآسيا،** ص٣٢.

(٨٤) المرجع السابق، ص٣٢-٣٣.

(٨٥) المرجع السابق، ص٣٢-٣٣.

(٨٦) انظر عرام بن الأصبغ السلمي: مخطوطة **(كتاب أسماء جبال تهامة وسكانها وما فيها من القرى وما ينبت عليها من الأشجار وما فيها من المياه)** (رواية السيرافي)، تحقيق: عبد السلام هارون، تقديم: حسين نصار، **نوادر المخطوطات**، جـ٢، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١١م.: ص٤٢٨.

(٨٧) مخطوطة **(كتاب أسماء جبال تهامة وسكانها)**: ص٤٢٨-٤٢٩.

(٨٨) المسعودي: **مروج الذهب**، جـ١، ص١٠٩.

(٨٩) المصدر السابق، ص١٠٩.

(٩٠) العُمري: **مسالك الأبصار**، جـ١، ص١١٠.

(٩١) المصدر السابق، ص١١٠.

(٩٢) المصدر السابق، ص١١٠.

(93) Roland oliver & J. D. Fage: A Short History of Africa, P. 98.

وللمزيد، كرم الصاوي باز: **التبادل التجاري بين شرقي أفريقيا وآسيا،** ص ٣٢-٣٣.

(٩٤) انظر، كرم الصاوي باز: المرجع السابق، ص٣٣.

(٩٥) كلوة: من جزر شرق أفريقية، قامت بها سلطنة إسلامية

Davidson: African Past, P. 123

(٩٦) كرم الصاوي باز: المرجع السابق، ص٣٣.

(97) Roland oliver & J. D. Fage: A Short History of Africa, P. 97.

(٩٨) العمري: جـ١، ص١٠٩، النانى ولد الحسين: صحراء الملثمين **(دراسة لتاريخ موريتانيا وتفاعلها مع محيطها الاقليمي خلال العصر الوسيط)**، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٧م، ص٢٩٨، يقول العرب عن الودع: صنف من المحار يشبه الحلزون الكبير إلا أن زخرفه أصلب يستخدم في الطب والعلاج (العمري: جـ١، ص١٠٩).

(٩٩) النانى ولد الحسين: المرجع السابق، ص٢٩٨.

(١٠٠) العمري: مسالك الأبصار، جـ١، ص١٠٥.

(١٠١) فوه ين ده: **تاريخ العلاقات الصينية العربية**، انظر، موقع: www.chinatoday.com.cn

(١٠٢) كولين مكفيدي: **أطلس التاريخ الأفريقي**، ترجمة: مختار السويفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١م، ص٩١، وانظر كرم الصاوي باز: **التبادل التجاري بين شرقي أفريقية وآسيا**، ص٣٢.

(١٠٣) العمري: مسالك الأبصار، جـ١، ص١١٠.

(١٠٤) يقول العمري: "وقال: مما حدثني به إسماعيلويه الناخذاه أن ببلاد الزنج معادن ذهب خوارة، وأكثر المعادن خوارة، وأن الرجال يحفرون فيها الذهب، فربما نقبوا على أرض مجوفة مثل أرض النمل، فيخرج عليهم نمل مثل السنانير كثير..." **(مسالك الأبصار،** جـ١، ص١١١-١١٢).

(١٠٥) كولين مكفيدي: المرجع السابق، ص٩١.

(١٠٦) المرجع السابق، ص٩٢، وعن قيام سلطنة كلوة الاسلامية، كرم الصاوي باز: **كلوة مركز الثقافة الاسلامية في شرق أفريقية عهد أسرة المهدلي العربية،** مؤتمر المراكز الثقافية والعلمية في العالم العربي عبر العصور، اتحاد المؤرخين العرب، ٢٠٠١م، ص٤٩٦.

(١٠٧) العمري: **مسالك الأبصار**، جـ١، ص٦٩. وعن سوفالة يقول القزويني: "آخر مدينة تعرف بأرض الزنج، بها معدن الذهب". (القزويني: **ثار البلاد وآخبار العباد**، ص٤٤).

(١٠٨) انظر النانى ولد الحسين: **صحراء الملثمين**، ص٤٦٠.

(١٠٩) المرجع السابق، ص٤٦٠.

(١١٠) للمزيد عن السلع والنتجات التي كانت تصدر من شرق أفريقية، كرم الصاوي باز: المرجع السابق، ص٣٢

(١١١) كرم الصاول باز: المرجع السابق، ص٣٢.

(١١٢) المرجع السابق، ص٣٢-٣٣.

ISSN: 2090 – 0449 Online
UIF Universal Impact Factor, [0.1101].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.02].

دراسات

الصناعة البحرية في الأندلس منذ عهد الخليفة الحكم بن عبد الرحمن (المستنصر بالله) إلى نهاية الدولة الأموية في الأندلس (٣٥٠ – ٤٢٢هـ/ ٩٦١ – ١٠٣١م)



د. محمد حسين الزغول
محاضر غير متفرغ في بعض الجامعات الأردنية
دكتوراه في الاقتصاد والمصارف الإسلامية
المملكة الأردنية الهاشمية

مُلَخّصْ

هدفت هذه الدراسة إلى بيان دور صناعة السفن في حماية الدولة الأموية، وتنشيط في التجارة الخارجية في الأندلس ابتداءً من عهد الخليفة الحكم الثاني بن عبد الرحمن (المستنصر بالله) إلى نهاية عصر الدولة الأموية فيها (٣٥٠–٤٢٢هـ/٩٦١–١٠٣١م)، وللوصول إلى هذا الهدف تمَّ تقسيم البحث إلى أربعة مطالب تحدثت في المطلب الأول عن نشأة الصناعة البحرية في الدولة الإسلامية، وفي المطلب الثاني عن أهمية القوة البحرية في تثبيت الحكم الأُموي في الأندلس فيما كان موضوع، المطلب الثالث القوة البحرية في عهد الخليفة الحكم بن عبد الرحمن المستنصر بالله إلى نهاية الدولة الأموية (٣٥٠ – ٤٢٢هـ/ ٩٦١ – ١٠٣١م) وفي المطلب الرابع تحدثت عن دور البحرية الأندلسية في تعزيز التجارة في عهد المستنصر إلى نهاية الدولة الأموية، وقد توصلت الدراسة إلى أهمية الأسطول البحري بشقيه العسكري والتجاري ولذلك لاقى عناية خاصة في عهد الدولة الأموية خلال فترة الدراسة المشار إليها.

بيانات الدراسة:
تاريخ استلام البحث: ٠٨ أكتوبر ٢٠١٦
تاريخ قبـول النشـر: ١٥ مارس ٢٠١٧

كلمات مفتاحية:
الدولة الأموية، صناعة السفن، البحرية الأندلسية، الملاحة البحرية، الغزوات النورماندية

معرِّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.12816/0053270

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:
محمد حسين الزغول. "الصناعة البحرية في الأندلس منذ عهد الخليفة الحكم بن عبد الرحمن (المستنصر بالله) إلى نهاية الدولة الأموية في الأندلس (٣٥٠-٤٢٢هـ/ ٩٦١-١٠٣١م)".- دورية كان التاريخية.- السنة الحادية عشرة- العدد الواحد والأربعون: سبتمبر ٢٠١٨. ص٨١ – ٩٠.

مُقَدِّمَةُ

تعود بداية الحاجة لوجود أسطول حربي كقوة رئيسة في الجيش الإسلامي منذ وصول الفتح الإسلامي إلى شواطئ البحر الأبيض المتوسط بعد فتوحاتهم في الشام ومصر، لمواجهة غارات البيزنطيين البحرية الذين كانوا يسيطرون على البحر الأبيض المتوسط، ويرجع الفضل في نشوء هذه القوة إلى مُعاوية بن أبي سفيان والي الشام في عهد الخليفة عُثمان بن عفَّان، وخاض المسلمون أول تجربة ناجحة في الحروب البحيرة في معركة ذات الصواري عام (٣٤هـ/٦٥٤م) وعندما فتح المسلمون الأندلس عام (٩٢هـ/٧١١م) لم يكونوا في بداية الأمر بحاجة إلى قوة بحرية منفصلة عن القوات البحرية في المشرق الإسلامي، كون الأندلس ولاية من ولاياتها، إلا أنَّ هذا الأمر أصبح حاجة مُلحة بعد استقلالها عن الخلافة في الشرق وقيام الدولة الأُموية فيها نظراً للطبيعة الجغرافية، وإحاطة الأعداء بها، فأولاها الأُمراء والخُلفاء الأُمويون عناية فائقة ابتداءً من عهد الأمير عبد الرحمن الداخل. كما شهدت الصناعة البحرية تقدمًا ملحوظًا في عهد الخليفة الحكم بن عبد الرحمن (المستنصِر بالله) والخلفاء الذين جاءوا من بعده، حيث كان المستنصر يُشرف بنفسه على هذه الصِّناعة، كما اهتمت الدولة العامرية حتى أصبحت القوات

البحرية الإسلامية يُحسب لها، والسواحل الأندلسية في مأمن من الاعتداءات.

أهمية الدراسة

تنبع أهمية الدراسة من إبرازها لجانب من الصناعات المُتطوِّرة التي شهدتها الأندلس أبَّان حكم بني أُمية لها، ومع أنَّ صناعة السفن قد عرفها المسلمون من قبل، إلا أنَّ الحاجة إليها في حالة الأندلس التي تُحيطُ بها البحار والمُحيطات، كما يُحيطُ بها الادعاء من جميع الجوانب جعلت هذه الصناعة أكثر إلحاحًا وأكثر عِنايةً من قبل أُمراء وخُلفاء بني أُميَّة، كما وتبرز جانبًا من الوجه المشرق الذي وصلت إليه الدولة الإسلامية في الأندلس.

مشكلة الدراسة

تتلخص مشكلة الدراسة في طرح التساؤلات التالية:

١- ما هي مراحل تطور صناعة السفن في الدولة الإسلامية؟

٢- ما دوافع الاهتمام بصناعة السفن في الدولة الأموية في الأندلس؟

٣- ما هي الدور الذي قامت به البحرية الأندلسية في حماية الثغور؟

٤- ما هي الدور الذي قامت به البحرية الأندلسية في تنشيط التجارة بين الأندلس والعالمين الإسلامي والغربي؟

حدود الدراسة

تتناول هذه الدراسة تطور صناعة السفن في الدولة الأُموية في عهد الخليفة الحكم بن عبد الرحمن (المُستنصر بالله) عام (٣٥٠هـ/٩٦١م) إلى نهاية الدولة الأُموية في الأندلس عام (٤٢٢هـ/ ١٠٣١م).

أهداف الدراسة

تسعى الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

١-بيان تطور صناعة السفن في الدولة الإسلامية ودولة بني أُمية في الأندلس.

٢-بيان دور الملاحة البحرية في حماية حدود الدولة الإسلامية في الأندلس.

٣-بيان دور الملاحة البحرية في الاقتصاد الأندلسي بتعزيز التجارة الخارجية.

منهجية الدراسة

سيتم الاعتماد في الدراسة على المنهج التاريخي والاستقرائي، من خلال استقراء الكتب والمراجع المتصلة بصناعة السفن في عصر الدولة الأموية في الأندلس، واستقراء أثرها ذات البعد الاقتصادي فيها، وتحليلها.

الدراسات السابقة

- **دراسة التلفاز (٢٠١٣م) بعنوان: "البحرية الإسلامية في عهد الخليفة الناصر ودعم نفوذ الدولة الأموية في الأندلس"(١).**

بدأ الباحث بعرض التطور التاريخي لنشأة صناعة السفن في الأندلس، حيثُ أنَّ الطبيعة الجغرافية لها تتطلب وجود قُوَّة بحرية ذات قدرة عالية للدفاع عن شواطئها المُترامية الأطراف، حيث دفع الهجوم النورماندي على السواحل الأندلسية سنة (٢٢٩هـ/٨٤٤م) باتجاه العناية بتطوير القوة البحرية بعد أن كان التركيز ينصب على القوة البرِّية لاستكمال فتح الأندلس، وهذه الصناعة شهدت عناية خاصة في عهد الخليفة الناصر نظرًا لزيادة الأخطار البحرية بعد أن أعلن قيام الخلافة في الأندلس من قبل كل من الخلافة الفاطمية والعبّاسية والدول الأُوروبية المُحيطة، فأنشأ العديد من دور الصناعة والمراكب والسفن على مختلف الشواطئ مثل طرطوشة والجزيرة الخضراء ومقالة وغيرها من الثغور والمرافئ البحرية.

- **دراسة الزغول (١٩٩٤م) بعنوان: "الصناعات والحرف في الأندلس منذ الفتح حتى سقوط غرناطة"(٢).**

تحدَّث الباحث عن صناعة السفن في الأندلس خلال حديثه عن الصناعات المختلفة، وبين تطور هذه الصناعة منذ نشأة الدولة الأموية بسبب وفرة المواد الأولية اللازمة للصناعة كالخشب والحديد والنحاس والألياف النباتية وغيرها، وقام الأمير عبد الرحمن الداخل بإنشاء العديد من دور الصناعة، وزادت العناية بصناعة السفن في عهد الأمير عبد الرحمن الأوسط حيث أنه قد سيَّر حملة بحرية لفتح جزر البليار مكونة من ثلاثمائة مركب، كما زادت العناية بهذه الصناعة في عهد الخليفة الناصر والحكم، ولم يتوقف الاهتمام بهذه الصناعة خلال دول الطوائف نظرًا لوقوع أغلبها على الشواطئ البحرية.

- **دراسة عبد العزيز(١٩٨٣م) بعنوان" البحرية العربية في الأندلس منذ بداية تأسيسها إلى عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر"(٣).**

تناولت الدراسة نشأة وتطور الصناعة البحرية في الأندلس، بعد أن قطعت البحرية الإسلامية شوطًا كبيرًا من التقدم منذ معركة ذات الصواري عام (٣٤هـ/٦٥٤م)، وأنها وصلت لدرجة عالية من التقدم حيث سيطرت على شواطئ البحر الأبيض المتوسط، حيث اقتضت طبيعة الأندلس وشواطئها الطويلة العناية بهذه الصناعة، كما عرض الباحث لأنواع وقيادة السفن وبين بأنها لا تختلف عن المسميات في الشرق الإسلامي.

ما تُضيفه هذه الدراسة.

يُغطي هذا البحث فترة زمنية من عصر الدولة الأُموية لم يتم بحث الصناعة البحرية فيها ببحث مستقل، كما ويأتي هذا البحث استكمالاً لفترات الدراسة التي بحثت هذه الصناعة حتى عهد الخليفة الناصر، وبيان دور هذه الصناعة في خدمة الاقتصاد.

تَمْهيدٌ

لم يكن العرب قبل الإسلام يجهلون البحر وركوبه، وخاصةً شعوب اليمن والمناطق الساحلية من شبه الجزيرة العربية، فقد كانت لهم تجارة بحرية مع الدُول المُجاورة مع الهند ودول إفريقية٤، ثم تُنقل بضاعتهم المستوردة بواسطة القوافل البرِّية إلى مكة ثم إلى بلاد الشام في رحلتي الشتاء والصيف الذي أشار إليها القرآن الكريم بقوله تعالى: (لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ (1) إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ) (قريش:١-٢).

وفي صدر الإسلام كان هناك إشارات تدل على معرفة العرب بالبحر، فقد زخر القرآن الكريم بالكثير من المصطلحات التي تدعو المسلمين إلى ركوب البحر واستغلال مكنوناته والتفكر فيه، منها قال تعالى: **(هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ)** (يونس:٢٢) و**(وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ) (البقرة:١٦٤)** و**(اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (الجاثية: ١٢)**، لكن الطبيعة الجغرافية لدار الإسلام في المدينة ونشر الإسلام في الجزيرة العربية لم يتطلب في ذلك الوقت ركوب البحر، وإلا لم يغفل عنها النبي - (ﷺ) -، فعندما احتاجت الظروف الحربية لاستخدام الدبابة أرسل النبي- (ﷺ) - اثنان من الصحابة إلى منطقة جُرش لتعلم صناعتها[٥]، مع إشارات على أنَّ الصحابة استخدموا البحر في عهده، فُهاجروا الحبشة من الصحابة كانوا قد ركبوا البحر، كما أدَّى دخول اليمن والبحرين إلى دولة الإسلام وإرسال النبي - (ﷺ) - لعماله عليهما كانوا على اطلاع بأمور البحار وتجارتها.

وبعد انتقال الفتح الإسلامي خارج الجزيرة العربية، وفتح الشام ثم مصر، أصبح للمسلمين موطئ قدمٍ على البحر الأبيض المتوسط الذي كان يُسمى بحر الرُّوم ، وسيطروا على طول الساحل من مدينة أنطاكية في الشمال حتى ساحل برقة غربًا، فظهرت الحاجة لوجود قوة بحرية لحماية الثغور الإسلامية من محاولات الغزو البيزنطي لها، ولقلة خبرة المسلمين بالحروب البحرية انتهجوا أولاً سياسة بحرية دفاعية، فاهتموا بتحصين الثغور، وترتيب المُقاتلة، وإنشاء الأسوار والقلاع[٦]، وذلك بعد رفض عمر بن الخطاب طلب والي الشام معاوية بن أبي سفيان بركوب البحر، حرصًا منه على سلامة المسلمين في الوقت الذي لم يتم أعداهم لمثل تلك الحروب، ولتفوق عدوِّهم عليهم[٧]، وقد كان عمر بعيد النظر حيثُ أنَّ أول تجربة بحرية خاضها عامله على البحرين العلاء الحضرمي الذي غرَّرَ بالمسلمين بحملهم بحرًا للهجوم على الفرس سنة (١٧هـ/٦٣٨م) وعندما مال عليهم عدوهم وحال بينهم وبين مراكبهم، وكادوا أن يقضوا عليهم[٨]، كما وأنَّ هذه الخطة المرحلية كانت كافية لصد الأعداء عن السواحل الإسلامية، فقد فشلت بيزنطة في احتلال الساحل الشامي سنة (٢٣هـ/٦٤٣م) والمصري سنة (٢٥هـ/٦٤٥م)[٩].

وبعد أن استقرَّت دعائم المسلمين في الشام ومصر، انطلق المسلمون لاستكمال الفتوحات ونشر رسالة الإسلام فكان لابد لهم من ركوب البحار. ويرجع الفضل في إنشاء أول أسطول إسلامي إلى معاوية بن أبي سفيان فقد بنا دارًا للسفن في مصر ثُم في عكا، واستأذن الخليفة عثمان - ﷺ - في فتح جزيرة قُبرص فأذن له، واشتركَ الأسطولان المصري بقيادة عبد الله بن أبي السَّرح والشامي بقيادة معاوية في فتح قبرص سنة (٢٨هـ/٦٤٩م) وإخضاعها للمسلمين، ثم اشتركا في معركة ذات الصواري سنة (٣٤هـ/٦٥٤م)[١٠]، وهي أول معركة بحرية خوضها الأسطول الإسلامي وحقق فيها نصرًا غيَّر ميزان القُوى لصالح المسلمين لفترة طويلة، يقول ابن خُلدون: "وكان المسلمون لعهد الدولة الإسلامية قد غلبوا على هذا البحر - يقصد المتوسط - من جميع جوانبه، وامتطوا ظهره للفتح سائر أيامهم، فكانت لهم المقامات المعلومة من الفتح والغنائم، وملكوا سائر الجزائر المنقطعة عن السواحل مثل ميورقة ومنورقة ويابسة وسردانية وصقلية وقوصرة ومالطة وكريت وقبرص وسائر ممالك الروم والفرنج، لم يكن للأساطيل النصرانية قبل بأساطيل المسلمين، وعظمت صولتهم وسلطانهم فيه"[١١].

ومن خلال وصف ابن خُلدون أن البحر الأبيض المتوسط قد دان للمسلمين من شماله إلى جنوبه، وخاصةً بعد أن امتدَّ الفتح الإسلامي للمغرب العربي الكبير إلى حدود المحيط الأطلسي أو ما يُسمَّى ببحر الظُلُمات، وتم فتح الجزر الشرقية للأندلس (جزر البليار) على يد والي المغرب آنذاك موسى بن نُصير، فمنذ عام (٧٩هـ/٦٩٨م) اخذ بإرسال الحملات الاستكشافية لتلك الجزر حتى تم فتحها وإخضاعها للحكم الإسلامي سنة (٨٩هـ/٧٠٨م) بقيادة ابنه عبد الله[١٢]، ومع أن المصادر لم تذكر بأن المسلمين قد استوطنوا فيها إلا أنها تُرجح أنها قد دخلت في معاهدات مع الدولة الإسلامية مُقابل دفعها للجزية[١٣]، وكان الهدف من فتحها حماية القوات الإسلامية وتأمين طرقها البحرية والبرية في المغرب استعداداً لفتح الأندلس.

دراسات

أولاً: أهمية القوة البحرية في تثبيت الحكم الأُموي في الأندلس

لَمَّا كان للموقع الجغرافي دورٌ مُؤثر على مجريات الأحداث التاريخية، فإن الموقع الجغرافي للأندلس التي تُحيطُ بها البحار من جهاتها الأربع تقريبًا، إذ يُحيط بها البحر الأبيض المتوسط من الشرق والجنوب، والمحيط الأطلسي من الجنوب والغرب والشمال الغربي مع خليج بسكاية[١٤]، ولا تتصل مع اليابسة إلّا عبر أبوابٍ ضيقة تخترق سلسلة جِبال البُرت والتي لا يتعدَّى طولها أربعون ميلاً[١٥].

هذا الموقع بالإضافة إلى الحالة السياسية التي مرَّت بها الدولة الأُموية، حيثُ يُحيطُ بها الأعداء من جوانبها الأربع أيضًا، جعل الحاجة ماسَّة لوجود أسطول بحري على درجة عالية من الكفاءة، يقول الحميري في وصف الأندلس:" والأندلس دار جهاد ورباط، وقد أحاط بشرقيَها وشماليَها وبعض غَربيها أصناف الكُفر"[١٦]، وقد نجح هذا الأسطول في التصدي للاعتداءات البحرية على سواحل الجزيرة الأندلسية، ويظهر ذلك من خلال الفروع التالية:

١/١-دور الأسطول الإسلامي في التصدي للغزوات النورماندية

تكرَّرت اعتداءات النورمانديون على الأندلس خلال الحكم الأُموي لها، النورمانديون أو الفايكنج (Vikingos)،هم من النوردية القديمة(Normandos) أيْ رجال الشمال - وحُرِّفت إلى عدّة لغات أوروبية، خليط من شعوب اسكندنافيا، استقروا في الدانمرك والسويد والنرويج، وكانوا ذوي أصول جرمانية تميزهم ثقافتهم الخاصة، ونظراً لقسوة المناخ وجدب الأرض اعتادوا الملاحة بحر البلطيق وبحر الشمال، ومهاجمة السواحل وتدمير المُدن وسلب ما فيها[١٧]، وقد تكرَّرت هجمات النورمان على الشواطئ الأندلسية ابتداءً من عام (٢٢٩هـ/٨٤٣م) كما يلي:

- ففي سنة (٢٢٩هـ/٨٤٣م) هاجموا السواحل الجنوبية والغربية فتصدى لهم والي المدينة وهب الله بن حزم بقوات برِّية، وتمكن من طردهم[١٨]، ويؤكد العذري أن النورمان عند ظهورهم بأشبونة أقاموا فيها ثلاثة عشر يومًا، وأنه وقعت بينهم وبين المسلمين موقعة عظيمة"[١٩].
- وفي سنة (٢٣٠هـ/٨٤٤م) هاجم الأسطول النورماندي الشواطئ الأندلسية مرَّةً أخرى، ولم يكن لدولة الأُموية أسطول بحري مُنظم بعد، واستطاع النورمانديون النزول إلى الشاطئ واحتلال اشبيلية لمدة ٤٢ يومًا وعاثوا فيها الفساد، وقتلوا فيها خلقًا كثيرًا[٢٠]، حتى استطاع الأمير عبد الرحمن الأوسط من طردهم باستخدام القوات البرِّية[٢١]، ولعل هذه الغزوة كانت الدافع الأكبر وراء إنشاء أسطول منظم وقوي بعد أن كانت تعتمد على جهود شخصية لبحارة مهرة نذروا أنفسهم للدفاع عن الشواطئ الأندلسية، وعلى اثر ذلك قام الأمير عبد الرحمن الأوسط بتحصين الثغور وبناء الأسوار وإنشاء دور لصناعة السفن[٢٢]، وبعهده أُنشئ الأسطول الإسلامي بشكل رسمي في الأندلس.
- وفي سنة (٢٤٥هـ/٨٥٩م) عاود النورمان محولة غزو الجزيرة، إلا أنَّ الأسطول الإسلامي كان في أوج ازدهاره فلم يُحقق النورمان أية نجاحات، يقول ابن عذاري في وصف الأسطول الإسلامي: " وجدوا البحر محروسًا، ومراكب المسلمين معدّة، تجري من حائط إفرنجة، إلى حائط جليقيّة في الغرب الأقصى"[٢٣].
- وفي سنة (٣٥١هـ/٩٦٢م) تصدى الأسطول الإسلامي لمراكب النورمانديون الذين حاصروا قرطبة، ومُني النورمانديون بالهزيمة[٢٤].
- وأعاد النورمان الكرَّة في سنة (٣٥٥هـ/٩٦٦م) و(٣٦٠ذ٣هـ/٩٧٠م) و (٣٦١هـ/٩٧١م)، وانهزم النورمان أيضا، ولم يُحققوا نصراً[٢٥].

ومن خلال متابعة الغزوات البحرية النورماندية نلاحظ أنها لم تحقق شيئًا بعد أن تم إنشاء الأسطول الإسلامي، وهذا يدل على مدى تفوقية هذا الأسطول وبراعة المسلمين بركوب البحار.

٢/١-دور الأسطول الإسلامي في الصراع مع الممالك الاسبانية والدول الأوروبية

لم يكن للأسطول البحري دورٌ في بداية الفتح الإسلامي للجزيرة، فكان الاعتماد على القوات البرِّية لاستكمال الفتح، ويعود ذلك إلى وجود حدود برية مع تلك الدُول، وانشغال الدولة الأُموية بالصراعات الداخلية، وتأخر تأسيس أسطول بحري بصفة رسمية حتى عام (٢٢٩هـ/٨٤٣م) كما وأنَّ انشغال الدولة الكارولنجية أو الإفرنجية بمشاكلها الداخلية، والعلاقات المُتميزة بين الدولة الأُموية والدولة البيزنطينية لعدائهما المشترك للدولة العبَّاسية أعطى فرصة للدولة الأُمية لتقوية أُسطولها البحري[٢٦]. ومع ذلك قامت هناك معارك بحرية محدودة بين الطرفين، ومن أهمها استعادة المسلمين لجزر البليار سنة (٢٣٤هـ/٨٤٨م) بعد أن نقض أهلها الاتفاق مع المسلمين الذي سبق وان وقَّعوه مع عبد الله بن موسى بن نصير سنة ٨٩/٧٠٧م) مما اضطرّ أهلها إلى الدخول ثانية في طاعة المسلمين، إلا أنَّ هذه الجزر عادت للتمرُّدِ ثانيةً حتى تمَّ

إخضاعهم نهائيًا لسيطرة الدولة الأُموية سنة (٢٩٠هـ/٩٠٢م) على يد القائد عصام الخولاني[٢٧].

كما وهاجمت القوات البحرية المتطوعة الأندلسية قبل تأسيس الرسمي للقوة البحرية الأندلسية السواحل بمهاجمة السواحل الإفرنجية، ومنها هجومها على الساحل الفرنسي عام (١٩١هـ/٨٠٦م) ورغم اندحارهم أمام أسطول شارلمان، إلا أنهم حققوا نصرًا على أسطول جنوه واسروا منهم ٦٠ راهبًا باعوهم في أسواق الأندلس[٢٨]. وفي سنة (٣٢٨هـ/٩٣٩م) في عهد الخليفة الناصر وجه أساطيله إلى قطلونية وافرنجة بقيادة محمد بن رماحس، وعاد منتصرًا ثم تكررت الغزوة سنة (٣٣١هـ/٩٤٤م) وعادت الحملة منتصرة أيضًا[٢٩]. وفي عام (٣٧٨هـ/٩٨٨م) شنَّ الحاجب محمد بن أبي المنصور أول هجوم بحري على الولايات الإسبانية التي تشكّلت في شمال الأندلس، وعبر نهر دُوَيرة إلى بلدة شنت ياقب وما جاورها وغنم مغانم كثيرة وعاد منتصرًا[٣٠].

٣/١-دور الأسطول الإسلامي في الصراع مع الخِلافتين العبّاسية والفاطمية

لم يكن للدولة العبَّاسية تأثيرًا بحريًا مباشرًا يذُكر على الدولة الأُموية في الأندلس، فقد توقف النشاط البحري تمامًا في مصر والشام لأكثر من خمسين عامًا، بسبب انصراف الدولة العبَّاسية عن النشاطات البحرية والتوجه شرقا نحو خرسان[٣١]، ومع ذلك ظلت الدولة الأموية مستعدة لمواجهة الخطر العبَّاسي خاصة بعد قيام علاقة وطيدة بين العبَّاسيون والدولة الكارولنجية " الرُّمانية المُقدَّسة"، وقيام ثورة أبو العلاء الجذامي عام (١٤٦هـ/٧٦٣م)، الذي رفع الرَّايات السوداء (شعار العباسيين)، ودعا لهم على المنابر بدعم من العبَّاسيين، واستطاع الأمير عبد الرحمن من القضاء عليها[٣٢]، وسبب الصراع سياسي إذ لم تقبل الخلافة العبَّاسية قيام دولة منافسة لها.

إلا أنَّ الحال كان مُختلفًا مع الدولة الفاطمية، فالصراعُ بينهما كان صِراعًا عقائديًا وسياسيًا، فالدولة الفاطمية بعد سيطرتها على كلٍ من مصر والمغرب العربي ونشرها للفكر الشيعي هناك، أخذت بالتطلُع إلى الجهة المُقابلة للمغرب للسيطرة على الأندلس، وقد انتهجت الدولة الفاطمية في سبيل ذلك منهجين: التدخل غير المُباشر، والتدخل المُباشر في شؤون الدولة الأُموية. ففي التدخل الغير مُباشر حاولت الدولة الفاطمية نشر الفكر الشيعي عن طريق إرسال جواسيس على هيئة التُجَّار أو الرَّحالة، كإرسال ابن حَوقل (صاحب كتاب صورة الأرض) للتجسس وجمع المعلومات عن الدولة الأُموية[٣٣].

وأما التدخل المُباشر فأخذ صورتين: الصورة الأولى بدعم الثورات الداخلية على الدولة الأموية وخاصةً ثورة ابن حفصون، فحاول الفاطميون سنة (٣٠١هـ/٩٠٩م) مدَّه بالمؤَن بإرسال مجموعة من المراكب، ولكنَّ الأندلسيون تمكنوا من إحراقها، وجاء الرَّد من الخليفة الناصر بتحصين الثغور الجنوبية وبنى دورًا لصناعة السفن في كل من جزيرة طريف، والجزيرة الخضراء، بل وذهب إلى خطورة أكبر من ذلك فقام باحتلال مدينتي طنجة ومليلة سنة (٣١٤هـ/٩٢٧م) ومدينة سبتة سنة (٣١٩هـ/٩٣١م) في المغرب العربي، لتكونا قاعدتين متقدمتين لمواجهة أي غزو فاطمي[٣٤]، ثم حدث اصطدام بحري بين الأسطولين الأموي والفاطمي، ففي سنة (٣٣٤هـ/٩٥٥م) هاجمت المراكب الفاطمية سواحل المرِّية وأحرقت السفن الأندلسية الرَّاسية فيها، فردَّ عليه الخليفة المنصور بأن أرسل أسطوله الحربي مرَّتين إلى الموانئ الفاطمية في تونس في نفس السنة، ثم أرسل حملة أخرى سنة (٣٤٧هـ/٩٥٨م) فاجتاحت الساحل المغربي كله حتى وصلت المُحيط[٣٥].

ثانيًا: القوة البحرية في عهد الخليفة الحكم بن عبد الرحمن المستنصر بالله[٣٦] إلى نهاية الدولة الأموية (٣٥٠ – ٤٢٢هـ/ ٩٦١- ١٠٣١م)

تجمع المصادر التاريخية[٣٧] على أنَّ بداية تأسيس الرسمي للأسطول الإسلامي في الأندلس تعود إلى الأمير عبد الرحمن بن الحكم بن هِشام(٢٠٦ - ٢٣٧هـ)، وأنَّ الهجمات النورماندية على السواحل للإمارة كانت الحافز وراء هذا الإنشاء، يقول ابن القوطية: "فأمر الأمير عبد الرحمن الأوسط بإقامة دار صناعة باشبيلية، وإنشاء المراكب واستعدَّ برجال البحر من سواحل الأندلس فألحقهم ووسَّع عليهم، فاستعدَّ بالآلات والنفط"[٣٨].

وكما تُشير الدراسات[٣٩] إلى أنَّ فترة ازدهار البحرية العربية في الأندلس كانت في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر (٣٠٠-٣٥٠هـ/٩١٢-٩٦١م)، فقد تولى الأندلس في فترة كانت البلاد قد مزَّقتها الفتن وعمَّتها الفوضى والثورات الداخلية، وانفصال ولاياتها عن قرطبة، يقول ابن عذاري في وصف حالة الأندلس في ذلك العهد: " وكان الخلاف قد عم أقطار الأندلس، وطبق القاصي والداني منها، واستولي أهل النفاق على كورها ومعاقلها بفترة طاولتهم، وهمل تراخت أيامه بهم؛ فحسم الله - عز وجلَّ - منه على يديه ما سيأتي الخبر عنه، ونتصل الحكاية له"[٤٠]، وأمام هذه التحديات سعى الناصر لتشكيل جيش قوي مجهز بالأسلحة والذخائر، واعتنى عناية خاصة بالقوة البحرية فأنشأ دور لصناعة المراكب على طول المرافئ والثغور، وانشأ مرفأ المرية الذي يعتبر

أهم المرافئ في الأندلس، وأصبحت تضم أضخم أسطول أندلسي لتحل مكان بجانة، واختلفت المصادر في عدد مراكب الأسطول الأندلسي في فترة حكم الناصر، فأشار ابن خلدون أنَّ عددها ٢٠٠ مركب فيما ذكر ابن الخطيب أنَّ عددها ٣٠٠مركب(٤١).

والذي يظهر لنا أن الأسطول الأندلسي نما نموًا طبيعيًا بحسب الحاجة له، وما يتطلبه الموقف، فظهور خطر النورمان وغزوهم للجزية اعتبارًا من عام (٢٢٩هـ/٨٤٣م) ثم ظهور الدولة الفاطمية في المغرب ومصر وتطلعها لنشر المذهب الشيعي واحتلالها للأندلس، كان ذلك دافعًا لوجود أسطول بحري كقوة رئيسية للدفاع عن الدولة، وهذه العوامل والأخطار بقيت ماثلة حتى في عهد الخليفة الحكم الثاني إلى نهاية الدولة الأموِية سنة (٤٢٢هـ/١٠٣١م).

تولى الخليفة الحكم الثاني بن عبد الرحمن (المستنصر بالله) الحكم بعد وفاة والده الخليفة الناصر سنة (٣٥٠هـ/٩٦١م) وقد استقرَّت الخلافة على أُسس ثابتة بعد أن كادت الثورات الداخلية أن تقتلعها، فقد تمَّ سحق الثورات الداخلية كلها، ولم يبقَ إلّا تأمين الحدود من الأعداء المحيطين بالإمارة برًّا وبحرًا(٤٢). وقد أولى الخليفة المستنصر الأسطول الحربي عناية فائقة، فلم يكن الحكم حديث العهد في شؤون القوات البحرية عندما تسلَّم الحكم، فقد ندبه أبوه لمباشرة المهام والشئون الخطيرة ومنها الإشراف على القوة البحرية(٤٣). وقد ظهرت براعة الحكم في المجال البحري، بإتباعه سياسات بحرية أدت إلى نتائج هامة بتوقف كل من الدولة الفاطمية النورمانديون عن التفكير في مهاجمة السواحل الأندلسية.

فبعد أن جعل هناك قاعدتين رئيسيتين، قاعدة المَرِيَة للدفاع عن السواحل الشرقية المُطلَّة على البحر الأبيض المتوسط، وقاعدة إشبيلية للدفاع عن السواحل الغربية المُطلَّة على المحيط الأطلسي، كما ووزع الأسطول الحربي على القواعد الأخرى إلى جانب هاتين القاعدتين، لتكون أول من يتصدى للعدو إذا ما أغار على ساحلٍ من السواحل تصدى له أقرب الأساطيل ريثما يتم التحاق بقية الأساطيل بالساحل المُستهدف، وقد ثبت نجاعة هذه الخطة في مواجهة الخطر النورماندي الذي كان يتحين الفُرص للإغارة على النقاط الضعيفة والبعيدة عن القواعد البحرية الرئيسية(٤٤).

كما وأولى الحكم قاعدة المرِّية التي أنشأها والده عناية خاصة وذلك لقربها من عدو الدولة الأموية وهم الفاطميون، فقد انتقل إليها شخصيًا سنة (٣٥٣هـ/٩٦٤م) في جماعة كبيرة من الرؤساء والقادة ليشرف بنفسه على أعمال التحصين وتعزيز قوة الأسطول البحري فيها(٤٥).كما وازدات عدد الأساطيل في عهده كمًّا ونوعًا، فقد بلغت القطع الحربية في عهده ٦٠٠ قطعة بحسب ابن الخطيب(٤٦)، كما لاحظ الخليفة الحكم أنَّ السفن النورماندية تمتازُ بمزايا متعددة كالسرعة والخِفَّة في الحركة ، فأصدر أوامره للقائد ابن فطيس بإنشاء أسطول في إشبيلية على هيئة مراكب النورمان(٤٧)، فتمَّ صناعة السفن الجديدة والتي تمتاز بالخِفّة والسرعة مما مكنها من مواجهة السفن النورماندية التي غزت السواحل الغربية الأندلسية سنة (٣٦٠هـ/٩٧٠م)، بل انهزمت المراكب النورماندية دون مواجهة(٤٨).

وفي عهد الخليفة هِشام الثاني بن الحكم (٣٦٦-٤٠٣هـ/٩٧٦-١٠١٣م)، الذي كنت خلافته صُورية فقد صادرها منه الحاجب المنصور بن أبي عامر، فقد استمرت عناية الدولة الأُموية بصناعة السفن، وتمَّ إنشاء دارًا لصناعة السفن في قصر أبي دانس وجهزَّ أسطولا ضخمًا هاجم فيه النصارى في الشمال سنة (٣٨٧هـ/٩٩٧م)، فعبر بهذا الأسطول نهر دويرة فاحتاج مدينة جليقة واستولى على جزيرة شنت ياقب وغيرها(٤٩). وبقي الأسطول الأندلسي فارضًا سطوته على السواحل الأندلسية في الوقت الذي خبا فيه نجم الأسطول البيزنطي النورماندي حتى نهاية الدولة العامرية سنة (٣٩٩هـ/٩٧٦م)، وبانتهاء الدولة العامية وقيام الدويلات في بلاد الأندلس ضعف اهتمامهم بالسلاح البحري، واقتصر عملهم على حروب فيما بينهم وأحيانًا الاستعانة بدول نصارى الشمال ضد بعضهم البعض(٥٠) أما الدويلات الساحلية فقد اعتمدت على ما اقتسمته من الأسطول الأندلسي(٥١). وساعد على ضعف الأسطول البحري في دول الطوائف ظهور القوة البحرية لمدينة جنوة الإيطالية التي بدأت قوتها بالظهور ابتداءً من سنة (٣٦٢هـ/٩٧٢م) ولم تأتي سنة (٤٠٦هـ/١٠١٥م) حتى أصبح للبحرية الإيطالية السيادة على موانئ البحر الأبيض المتوسط.

ثالثًا: دور البحرية الأندلسية في تعزيز التجارة في عهد المستنصر إلى نهاية الدولة الأموية

تعتبر التجارة البحرية شريان الاقتصاد بالنسبة لحالة الأندلس نظرًا لموقعها حيث تُحيط بها البحار من جهاتها الأربع تقريبًا، كما أنَّ بعدها عن العالم الإسلامي في المشرق جعلها تبحث عن طُرقٍ آمنة لتأمين التبادل التجاري معها، لتصريف المنتوجات الزائدة عن حاجة الاستهلاك المحلي واستيراد ما يلزمها، وهي أيضًا تمتلك مقومات التجارة الخارجية لذلك دأب الحكام الأُمويون على تعزيز العلاقات التجارية مع دول المشرق والمغرب الإسلامي والدول الأُوروبية رغم حالة العداء السياسي بينهم، وتوفير وتأمين طرق المواصلات مع هذه الدول.

ولتحقيق تجارة آمنة قامت الدولة بتأمين السواحل الأندلسية بإنشاء أسطول حربي استطاع فرض وجوده على السواحل

الشرقية والغربية والجنوبية للأندلس، وتم تأمينها من الغارات البحرية، كما كان الهدف من إنشاء الأسطول البحري تأمين طرق التجارة البحرية، فكانت المدن الساحلية تكون مراكز تجارية هامَّة، بالإضافة إلى كونها قاعدة بحرية، وكان من أهمها: ميناء المرية، الذي وصفته بعض المصادر بأنه من أعظم الموانئ، فقال الرَّازي" بأنها باب الشرق ومفتاح الرِّزق"(٥٢)، ووصفها الإدريسي" لم يكن بالأندلس كلها أيسر من أهلها ولا أتجر منهم في أصناف التجارات تصريفًا وادِّخارًا"(٥٣)، وأنشأ فيها الخليفة عبد الرَّحمن الناصر دارًا لصناعة السفن وجعلها قسمين: قسم لصناعة المراكب الحربية، وقسم لصناعة المراكب التِّجارية(٥٤)، بالإضافة إلى موانئ كل من مالقة، وقرطبة، والجزيرة الخضراء، وبلغ من اهتمام الأندلس في عصر الخلافة بالتجارة البحرية وتأمينها أن بلغ عدد المراكب التجارية ألف مركب(٥٥)، وكانت تحت إشراف الخليفة المستنصر.

ولتأمين الطرق التجارية مع العالم الإسلامي عن طريق المغرب العربي، قامت الأندلس بإنشاء قواعد متقدمة في شمال المغرب العربي في كل من طنجة ومليلة سنة (٣١٤هـ/٩٢٨م) ومدينة سبتة سنة (٣١٩هـ/٩٣٣م) بعد الاستيلاء عليهما(٥٦)، وفي عهد المستنصر تم إقامة قاعدة أخرى متقدمة في مدينة طنجة في العدوة المغربية سنة (٣٦٢هـ/٩٧٣م) فأصبحت البضائع تنقل بحرية من وإلى شمال أفريقيا، ثم إلى الشرق الإسلامي، وينقل البكري عن وجود وسطاء بشكل دائم من الأندلسيين في الشمال الإفريقي يعملون كوسطاء لتامين التجارة عبر الصحراء الإفريقية إلى المشرق الإسلامي، ومنها إلى الهند والصين(٥٧)، ويدل على ذلك ما عُثر عليه من رسائل تجارية في القيروان تُشير إلى شحن بضائع قادمة من المشرق إلى الأندلس مرورًا بمدينة القيروان مؤرخة بسنة (٣٩١هـ/١٠٠٠م)(٥٨)، كما كان التجار الأندلسيين يجرون إلى إفريقية في الخريف ويقيمون هناك في الشتاء، ويعودون في الرَّبيع بالمتاجر مع الرَّبيع(٥٩).

كذلك قامت الدولة الأموية بتأمين السواحل الشرقية للأندلس بالقضاء على الخطر النورماندي الذي لم يعد له وجود بعد سنة (٣٦٠هـ/٩٧٠م) فتم تامين طرق التجارة البحرية إلى المشرق الإسلامي مرورًا بعكا ثم إلى سواحل بلاد الشام، وأيضًا شمالاً مع الدول الأوروبية الذي يمر بمدينة برشلونة وميناء البروفانس في فرنسا حتى يصل إلى سواحل إيطاليا(٦٠). ولا يعني أنَّ الأسطول الحربي كان يرافق السفن التجارية في رحلاتها الطويلة لكن قوة الدولة ينعكس إيجابيًا على حرية تجارتها، مما يجعلها مهابة في نفوس الأعداء، إلا من قراصنة البحار الذين لا ينتمون لدولة معينة.

ومن خلال النظر في بعض الصادرات والواردات الأندلسية يتبين لنا دور الأسطول البحري في تعزيز النشاط الاقتصادي، فقد شكَّل المنتج الزراعي معظم صادرات الأندلس، وساعدت ظروف النقل ومشكلة تلف تلك المنتجات على قيام صناعات تحويلية بتجفيف الخضار والفواكه والعنب، وكانت المنتجات المجففة الأندلسية تُباع في المغرب والشرق الإسلامي وبلاد الهند والصين(٦١)، وكان الزبيب يُصدَّر إلى مناطق مُختلفة من العالم لجودته وإمكانية تخزينه لفترة طويلة(٦٢)، كما شكَّلت مادة الزيت أحد أهم الصادرات الأندلسية، حيث كان يُصدَّر الفائض منه إلى بلدان الشرق الإسلامي والهند والمغرب(٦٣)، وشكَّلت الحبوب بأنواعها أحد الصادَّرات الأندلسية إلى دُوَل المغرب العربي، ولكن بكميَّات قليلة.

كما وساعدت التجارة الخارجية على قيام صناعات نسيجية أندلسية على درجة عالية من الشهرة، وفاقت تلك الصناعات على نظيراتها في الشرق والغرب(٦٤)، وساهمت هذه الصناعة في دعم الاقتصاد الأندلسي، فقد كان لها دور في الحد من البطالة، فقد ذكرت بعض المصادر أن في قرطبة لوحدها ثلاثة عشر ألف نول حياكة، كما وانتشرت دور الطرز في مختلف المدن والقرى والتجمعات السكانية(٦٥). ومن الصناعات التي ساهمت في دعم الصادرات صناعة المعادن، فكما كان يُصدر المعدن الخام كان هناك صناعات تحويلية معدنية، وخاصة صناعة الأسلحة من سيوف ومستلزمات الجند، وتصدر للخارج(٦٦). وسجَّلت تجارة الرقيق أهم السلع التجارية في الأندلس خلال الحقبة الأُموية، وكانوا يجلبون من أُوروبا وأفريقية، ذكورًا وإناثًا، ثم تعيد الأندلس تصديرهم إلى العالم الإسلامي، مما دفع ابن حوقل للجزم أنه في القرن الرَّابع "أن جميع من على وجه الأرض من الصقالبة الخصيان فمن جلب الأندلس"(٦٧).

وإذا تركنا البحث في مشروعية التجارة بالرقيق لأهل الاختصاص، وبالنظر للإعمال التي كانوا يقومون بها من خدمة البيوت والانخراط في الجيش أو في الحرس الخاص، لا نرى لهم أي إضافات في المجال الاقتصادي، بل أثروا سلبًا بطريقة غير مباشرة، حيثُ كان الاعتماد عليهم لتقليل النفوذ العربي وهو ما أثار حفيظة العرب، وكان ذلك سببًا لاندلاع الكثير من الثورات، وفي النهاية ساهموا في هدم الدولة الأُموية في الأندلس، وقد وصفهم الجاحظ بأنهم لا يُتقنون من الصناعات إلا صغارها(٦٨).

أَما عن الواردات الأندلسية، فكانت على ثلاثة أصناف:

١. مواد أولية ساهمت في دعم الصناعة ومن ثم إعادة التصدير مثل خيوط الكتَّان والصوف الخام الذي كانا يُجلبان من مصر والمغرب(٦٩)، فيتم تصنيعه ثمَّ إعادة تصديره، كما كانوا

يجلبون أشجار الفواكه ليتم غِراستها في الأندلس، فقد ادخل عبد الرَّحمن الداخل غراس النخيل والرُّمان(٧٠).

٢. مواد ضرورية: وأهمها القمح الذي كان يُجلب من المغرب العربي في أوقات الجفاف(٧١)، والظاهر أن الدولة لم تكن لها خطة لزيادة زراعة المحاصيل الاستراتيجية وتخزينها، رغم ما كانت تجنيه من ضرائب على هذا النوع من الزراعة(٧٢)، كما أنَّ أراضي الأندلس في أغلبها كانت تصلح لزراعة هذه المحاصيل(٧٣)، حيث نقلت بعض المصادر أنّ بعض أنواع الحبوب التي تُزرع يمكن خزنها لعدة سنوات دون أن تفسد(٧٤)، وهناك مناطق كثيرة تصلح لتخزين الحبوب لسنوات طويلة(٧٥)، وكان بالإمكان تفادي المجاعات التي لحقت بالأندلس في سنوات الجفاف عن طريق تخزين الحبوب. وسيتم بحث إجراءات الدولة في معالجة الأزمات في الفصول اللاحقة.

٣. سلع كمالية: وهي السلع التي تُعبّر عن مدى تقدم الدولة ووصولها لحالة الرفاهية(٧٦)، وهو طور من أطوار التقدم والعمران، ولكن لا بد أن تتوافر قبله كل من الضروريات والحاجيات.

ومن السلع الكمالية التي انتشرت تجارتها في الأندلس الجواري، حيث حرص الناس على اقتنائها والمبالغة في ذلك، وعُدَّت من أنفس الهدايا، فقد وصل عدد الجواري في قصر الخليفة عبد الرحمن الناصر لأكثر من ستَّة آلاف امرأة(٧٧)، وبلغت بعض الجواري منزلة مهمة في الدولة حيث أصبحت تتدخل في اختيار الخلفاء(٧٨)، بل وتُرجع بعض المصادر انتهاء الخلافة الأُموية لتدخل زوجة الخليفة المستنصر صبح البنكشية - الوصية على عرش ابنها الأمير هشام المؤيد حيث وُلّي الحكم صغيرًا - الذي لم يبلغ الحلم، وكانت وصيةً على العرش، وتسليمها زمام السلطة لأبي عامر. ومن السلع الكمالية أيضًا استيراد الذهب لأجل استخدامه في تزين المساجد والبيوت(٧٩)، واستخدامها المفرط في زينة النساء، ومنها العقد الثمين الذي أهداه الأمير عبد الرحمن الأوسط لزوجته الشّفاء، وقد اشتراه بعشر آلاف دينار من الذهب، وكان هذا العقد لزُبيدة زوجة هارون الرَّشيد، وسُرق من العراق أبان الفتنة بين الأمين والمأمون(٨٠).

خَاتِمَةُ

توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج من أهمها:

- لعبت القوات البحرية الأندلسية دورًا مهما في الحفاظ على كيان الدولة الأموية فيها، كون الأندلس محاطة بالبحار وعرضة للغزو البحري.
- اهتم الحكام الأمويون بصناعة السفن وأولوها جلَّ عنايتهم وخاصةً في مرحلة الخلافة في عهد الخليفة المستنصر وحتى سقوط الدولة الأموية.
- وإلى جانب الأسطول الحربي كان هناك أسطول تجاري لتعزيز التبادل التجاري مع الدول المجاورة.

ساهم الأسطول التجاري في تنشيط الاقتصاد الأندلسي زمن الدولة الأموية في الأندلس، مساهم في تكوين شبة اتصال مع العالمين الإسلامي والغربي.

الهَوامِشُ:

(١) عبد الله عبد العزيز، "**البحرية الإسلامية في عهد الخليفة الناصر ودعم نفوذ الدولة الأموية في الأندلس**"، بحث منشور، مجلة فكر وإبداع، القاهرة، مصر، ع٨١، ٢٠١٣م. وسيشار إليه لاحقًا: عبد العزيز البحرية الإسلامية في عهد الخليفة الناصر.

(٢) الزغول، جهاد غالب، **الصناعات والحرف في الأندلس منذ الفتح حتى سقوط غرناطة**، رِسالة ماجستير منشورة، الجامعة الأردنية، عمَّان، الأردن، ١٩٩٤م. وسيشار إليه لاحقًا: الزغول، الصناعات والحرف في الأندلس.

(٣) عبد العزيز، عثمان محمد، "**البحرية العربية في الأندلس منذ بداية تأسيسها إلى عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر**"، بحث منشور، مجلة المورد، العِراق، مُجلَّد ١٣، عدد ٤، ١٩٨٣م. وسيشار إليه لاحقًا: عبد العزيز، البحرية العربية في الأندلس.

(٤) الحموي، محمد ياسين، **تاريخ الأسطول العربي، الناشر فؤاد هاشم الكبتي**، دمشق، سوريا، ١٩٤٥م، ص٨، وسيشار إليه لاحقًا: الحموي، تاريخ الأسطول العربي.

(٥) هما: عروة بن مسعود وغيلان بن سلمة من أشراف ثقيف، انظر: ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي، **الإصابة في تميز الصحابة**، تحقيق عادل أحمد وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م، و ج٢، ص٤٧٦، ج٣، ص١٨٩. وسيشار إلية لاحقًا: ابن حجر، الإصابة.

(٦) انظر: البلاذري، أحمد بن يحي بن جابر، **فتوح البلدان**، تحقيق صلاح الدين المُنجد، مكتبة النهضة المصرية، القاهر، مصر، ١٩٥٦، ج١، ص١٥٢. وسيشار إلية لاحقًا: البلاذري، فتوح البلدان.

(٧) الدقدوقي، وفيق، **الجندية في عهد الدولة الأموية**، مؤسسة الرِّسالة، بيروت، لبنان، ١٩٨٥، ص٢٤٩. وسيشار إلية لاحقًا: الدقدوقي، الجندية في عهد الدولة الأموية.

(٨) الطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الرُّسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٧٩م، ج٤، ص٧٩ -٨٣. وسيشار إليه لاحقًا: الطبري، تاريخ الرسل والملوك.

(٩) الدقدوقي، الجُندية، مرجع سابق، ص٢٤٩.

(١٠) ابن عبد الحَكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله، **فتوح مصر وأخبارها**، تحقيق عبد المنعم عامر، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ص٣٢. وسيشار إليه لاحقًا: ابن عبد الحكم: فتوح مصر وأخبارها.

(١١) ابن خُلدون، عبد الرحمن بن محمد حضرمي، **مُقدِّمة ابن خلدون**، تحقيق حامد احمد طاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة، مصر، ٢٠٠٤م، ص٣١٥. وسيشار إليه لاحقًا: ابن خُلدون، المقدمة.

(١٢) ابن خياط، خليفة، **تاريخ خليفة بن خياط**، تحقيق أكرم ضياء الدين، مؤسسة الرِّسالة، بيروت، لبنان، ١٩٧٧م، ص٣٠٢. وسيشار إليه لاحقًا: ابن خياط، تاريخ خليفة بن خياط.

(١٣) المرجع السابق، ص٣٠٧.

(١٤) انظر: المَقَّرِي، أحمد بن محمد بن احمد التلمساني، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرَّطب**، تحقيق عبَّاس إحسان، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٩٦٨م، ج١، ص١٣٢، وسيشار إليه لاحقًا: المقري، نفح الطيب، الحِميَري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم، **صفة جزيرة الأندلس منتخبة من كتاب الرَّوض المعطار**، تحقيق إحسان عبَّاس، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، لبنان، ١٩٨٠م، ص٣٣، وسيشار إليه لاحقًا: الحميري، الرَّوض، حتاملة، عبده محمد، **أيبيريا قبل مجيء العرب والمسلمين**، منشورات وزارة الثقافة، عمَّان، الأردن، ١٩٩٦م، ص١٩. وسيشار غليه لاحقًا: حتاملة، أيبيريا.

(١٥) المقرِّي، **نفح الطيب**، ج١، ص ١٢٧ - ١٢٨.

(١٦) الحميري، **الرَّوض**، ص٢٠.

(١٧) انظر: عاشور، سعيد عبد الفتَّاح، **أُوروبا في العصور الوسطى**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، ١٩٩٤م، ج١، ص٣٢٨، وسيشار إليه لاحقًا: عاشور، **أُوروبا في العصور الوسطى**، عبد العزيز، **البحرية العربية في الأندلس**، ص٦٥.

(١٨) ابن عذاري، أبو عبد الله محمد بن مُحَّر المرَّاكشي، **البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق ج. س. كولان و إ. ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٠م، ج٢، ص٨٧. وسيشار إليه لاحقًا: ابن عذاري، البيان المغرب.

(١٩) العذري، أحمد بن عُمر بن أنس، **نصوص عن الأندلس من كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار**، تحقيق عبد العزيز الأهواني، معهد الدراسات الإسلامي، مدريد، إسبانيا، ١٩٦٥م، ص٩٨. وسيشار إليه لاحقًا: العذري، **ترصيع الأخبار**.

(٢٣) ابن عذاري، **البيان المُغرب**، ج٢، ص٨٧.

(٢٤) ابن دحيه الكلبي، عمر بن الحسن بن علي، **المُطرب من أشعار المغرب**، تحقيق إبراهيم الأبياري وعبد المجيد حامد، المطبعة الأميرية، القاهرة، مصر، ١٩٥٤م، ص١٢٨. وسيشار إليه لاحقًا: ابن دحية الكلبي، **المطرب**.

(٢٥) انظر: ابن القوطية، محمد بن عُمر بن عبد العزيز، **تاريخ افتتاح الأندلس**، دار الكتَّاب اللبناني، بيروت، لبنان، ١٩٨٢م، ص٨٨. وسيشار إليه لاحقًا: ابن القوطية، **تاريخ افتتاح الأندلس**.

(٢٦) سالم، السيد عبد العزيز سالم، والعبادي، أحمد مختار، **تاريخ البحرية الإسلامية في المغرب والأندلس**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٦٩م، ج٢، ص٤٩. وسيشار إليه لاحقًا: سالم والعبادي، **تاريخ البحرية**.

(٢٧) ابن خُلدون، عبد الرحمن بن محمد حضرمي، **كتاب العبر وديوان المُبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن حاورهم من ذوي السلطان الأكبر**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٣م، ج٤، ص٣٥٣. وسيشار إليه لاحقًا: ابن خُلدون، العبر.

(٢٨) أرسلان، شكيب، **تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وإيطاليا وجزائر البحر المُتوسط**، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ١٩٦٦م، ص١٤٠. وسيشار إليه لاحقًا: أرسلان، تاريخ غزوات العرب.

(٢٩) العذري، ترصيع الأخبار، ص٨١.

(٣٠) المقرِّي، نفح الطيب، ج١، ص٤١٤.

(٣١) عثمان، فتحي، **الحدود الإسلامية البيزنطية بين الاحتكاك الحربي والاتصال الحضاري**، الدار القومية، القاهرة، مصر، ١٩٦٦م، ج١ص٣٨٢، ج٢، ص٣٤٧. وسيشار إليه لاحقًا: عثمان، الحدود الإسلامية البيزنطية.

(٣٢) انظر: ابن القوطية، **تاريخ افتتاح الأندلس**، ص٥٥.

(33) *Dozy, Reinhart, Spanish Islam: a history of the Muslims in Spain, Stockes, Francis, Griffin Translator, Frank Cass, London, 1977, ill, P125.*

(٣٤) انظر: ابن خُلدُون، **العبر**، ج٤، ص١٨١.

(٣٥) ابن عذاري، **البيان المُغرب**، ج٢، ص٢٣٢.

(٣٦) **الحكم المستنصر بالله**: هو الحكم بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن الحَكم بن هِشام بن عبد الرحمن الداخل، يكنى أبا العاص، أمه أم ولد اسمها مرجان، لقبه المستنصر بالله وقيل أنَّ الخليفة الناصر هو الذي لقبه بهذا اللقب منذ صغره. انظر: الحميدي، **جذوة المقتبس**، ج١، ص١٣، ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج٢، ص٢٣٣.

(٣٧) انظر: ابن القوطية، **تاريخ افتتاح الأندلس**، مرجع سابق، ص٦٥، ابن حيان، أبو مروان حيّان بن خلف القرطبي، **المقتبس في أخبار البلد والأندلس**، تحقيق عبد الرحمن الحجي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ١٩٦٥م، ص٢٤٤. وسيشار إليه لاحقًا: ابن حيان، **المقتبس**، تحقيق حجي.

(٣٨) ابن القوطية، **تاريخ افتتاح الأندلس**، ص٦٧.

(٣٩) انظر: عبد الله، **البحرية الإسلامية في عهد الخليفة الناصر**، ص٦٧، عبد العزيز، **البحرية العربية في الأندلس**، ص٣١٢.

(٤٠) انظر: عبد الله عبد العزيز، **البحرية الإسلامية في عهد الخليفة الناصر ودعم نفوذ الدولة الأموية في الأندلس**، مرجع سابق، ص٦٧، عبد العزيز، عثمان محمد، **البحرية العربية في الأندلس منذ بداية تأسيسها إلى عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر**، مرجع سابق، ص٣١٢.

(٤١) ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، ص١٨.

(٤٢) انظر: المقرّي، **نفح الطيب**، ج١، ص٣٨٢، عنان، محمد عبد الله، **دولة الإسلام في الأندلس الخلافة الأموية والدولة العامرية**، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، العصر الأول – القسم الثاني، ط٤، ١٩٧٧، ص٤٨٢ - ٤٨٣.

(٤٣) عنان، **الإسلام في الأندلس**، ص٤٨٣.

(٤٤) سالم، السيد عبد العزيز، **تاريخ مدينة المَرِيَّة الإسلامية قاعدة أسطول الأندلس**، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ١٩٨٤م، ص٤٧. وسيشار إليه لاحقًا: سالم، تاريخ مدينة المرية.

(٤٥) انظر: ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج٢، ص٣٥٣.

(٤٦) المرجع السابق، ص٤٢.

(٤٧) ابن عذاري، **البيان المُغرب**، ج٢، ص٢٣٩.

(٤٨) ابن حيان، **المقتبس**، تحقيق حجي، ص٢٨.

(٤٩) ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج٢، ص٤٤١، ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، ص٦٧.

(٥٠) ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج٣، ص٩٤.

(٥١) العبادي، أحمد مختار، وسالم ، سيد عبد العزيز، **تاريخ البحرية الإسلامية**، نفسه.

(٥٢) ابن سعيد، أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي الأندلسي، **المغرب في حُلى المغرب**، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، مصر، ١٩٥٥م ج٢، ص١٩٣. وسيشار إليه لاحقًا: ابن سعيد، المغرب.

(٥٣) الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٩م، ج٢، ص٥٦٣. وسيشار إليه لاحقًا: الإدريسي، نزهة المشتاق.

(٥٤) أبو مصطفى، **تاريخ الأندلس الاقتصادي في عصر دولتي المرابطين والموحدين**، مركز الإسكندرية للكتّاب، الإسكندرية، مصر، ١٩٨٠م، ص٢٨٨.

(٥٥) الجزيري، علي بن يحي بن قاسم (ت٥٨٥هـ/١١٨٩م)، **المقصد المحمود في تلخيص العقود**، تحقيق استونثين نفريرس، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، مدريد، إسبانيا، ١٩٩٨م، ص٢٢٣ - ٢٢٤. وسيشار إليه لاحقًا: الجزيري، المقصد المحمود.

(٥٦) ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج٢، ص٣٠٨.

(٥٧) البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز بن محمد، **المغرب في ذكر إفريقيا والمغرب**، مكتبة المُثنى، بغداد، العراق، ١٨٥٧م، ص٦٦. وسيشار إليه لاحقًا: البكري، المغرب.

(٥٨) كونستبل، أُليفيا ريمي، **التجارة والتجار في الأندلس**، ترجمة: فيصل عد الله، مكتبة العبيكات، الرِّياض، السعودية، ٢٠٠٢م، ص٧٨. وسيشار إليه لاحقًا: كونستبل، التجارة والتجار.

(٥٩) مؤنس، حسين، **تاريخ المسلمين في البحر المتوسط الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية**، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط٢، ١٩٩٣م، ص٩٧. وسيشار إليه لاحقًا: مؤنس، تاريخ المسلمين في البحر المتوسط.

(٦٠) لويس، أرشيبالد، **القوة البحرية والتجارية في حوض البحر المتوسط**، ترجمة: احمد محمد عيسى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، (ب.ت.) ص٢٣٤.

(٦١) الإدريسي، **نزهة المشتاق**، ج٢، ص٥٦٥، ابن بطوطة، محمد عبد الله، **رحلة ابن بطوطة المعروفة بتحفة النظار في غرائب الأبصار**، تحقيق بلال حرب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٧، ص٦٧٩. وسيشار إليه لاحقًا: ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة

(٦٢) بول، ستانلي، **قصة العرب في إسبانيا**، ص١٢٨.

(٦٣) انظر: الحميري، **الرَّوض المِعطار**، ص١٩، العذري، **ترصيع الأخبار**، ص٩٥.

(٦٤) انظر: ابن سعيد، **المغرب في حُلى المغرب**، ج٢، ص١٩٣ وما بعدها.

(٦٥) المقرِّي، **نفح الطيب**، ج١، ص١٦٣.

(٦٦) رجب، محمد عبد الحليم، **العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية في عصر بني أُميَّة وملوك الطَّوائف**، دار الكتّاب المصري، القاهرة، مصر، ١٩٨٥م، ص٤٧٤.وسيشار إليه لاحقًا، رجب، العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا.

(٦٧) ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص١٠٦,

(٦٨) الجاحظ، **الحيوان**، ص١١٦.

(٦٩) ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص١١٤.

(٧٠) الهياجنة، محمود حسين شبيب، **الوضع الزّراعي في الأندلس منذُ الفتح الإسلامي وحتى سقوط دولة المُرابطين**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمّان، الأردن، ١٩٨٩م، ص١٦٥ - ١٦٦. وسيشار إليه لاحقًا: الهياجنة: الوضع الزراعي في الأندلس.

(٧١) ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص٧٦ - ٧٩.

(٧٢) الضبي، **بغية الملتمس**، ص٢٤٥.

(٧٣) الهياجنة، **الوضع الزراعي في الأندلس**، ص١٤٣ - ١٤٥.

(٧٤) الزهري، **كتاب الجغرافية**، ص١٠١.

(٧٥) الحميري، **صفة جزيرة الأندلس**، ص ١٤٩.

(٧٦) انظر: ابن خُلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص٤٨٣.

(٧٧) المقري، **نفح الطيب**، ج١، ص٥٦٧.

(٧٨) عنان، **دولة الإسلام في الأندلس**، ص٥٢٦ - ٥٣٠.

(٧٩) انظر: ابن عذاري، **البيان المغرب**، ج٢، ص٢٣١، المقرِّي، **نفح الطيب**، ج١، ص٥٢٧.

(٨٠) كونستبل، **التجارة والتجار في الأندلس**، ص٢٥٢.

ISSN: 2090 – 0449 Online
UIF Universal Impact Factor, [0.1101].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.02].

التلاقح الحضاري المغربي الأندلسي
مجال المعمار أنموذجًا



د. محمد مزيان
أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي
دكتوراه في التاريخ المعاصر
فاس – المملكة المغربية

مُلَخّص

شكلت العلاقات المغربية الأندلسية مجالاً للتلاقح الحضاري في المجالات الثقافية والفنية والفكرية والسياسية، بحيث كان طرفي العلاقة يخضع لتغيرات سياسية تجد صداها وتأثيرها في هذا الطرف أو ذاك، وقد برز التفاعل بينهما على مستوى المجال المعماري الذي ظل شاهدًا على ذلك لما خلفه من آثار عمرانية، دينية وعسكرية ومدنية، في المجالين المغربي والأندلسي حيث برزت عناصر هذا التفاعل على مستوى المواد المستعملة وطريقة البناء والزخرفة وأنواعها، كما عمل السلاطين المغاربة على استقدام صُناع من الإقليم الأندلسي للاستفادة من خبرتهم، علاوة على ذلك يبرز هذا الحضور في مختلف المدن المغربية التي لا تخلو من آثار وشواهد حضارية أندلسية تؤرخ للتواجد الحضاري الذي أسهم بشكل أو بآخر في بلورة الشخصية المغربية وشكل رافدًا من روافد الثقافة والحضارة المغربية.

بيانات الدراسة:
تاريخ استلام البحث: ٢٧ فبراير ٢٠١٦
تاريخ قبـول النشـر: ١٨ مايو ٢٠١٦

كلمات مفتاحية:
المغرب والأندلس، العمارة المغربية، المرينيين، الموحدين، العصر المرابطي

معرِّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.12816/0053271

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:
محمد مزيان. "التلاقح الحضاري المغربي الأندلسي: مجال المعمار أنموذجا".- دورية كان التاريخية.- السنة الحادية عشرة- العدد الواحد والأربعون؛ سبتمبر ٢٠١٨. ص٩١ – ١٠٠.

مُقَدِّمَةٌ

لا يعتبر الحديث عن الفن المعماري المغربي ترفًا فكريًا، وليس استهلاكيًا، ولكن ضرورة بحثية نظرًا لأن مثل هذه المواضيع هي تأكيد على الهوية الوطنية وعلى تجدر الأمة المغربية في التاريخ وعلى عمق الشخصية المغربية وتعدد روافدها الثقافية. فإذا كانت الدراسات التاريخية قد تناولت دور المغرب في نشر الحضارة بحوض المتوسط ودوره في العلاقات الدولية والديبلوماسية وأفسحت المجال لدراسة أعلام الفكر والدين، فإن ميادين الحضارة المادية المتمثلة في الآثار والفنون والصناعات، التي تعكس الجانب الفكري والثقافي والعقائدي، وتشرح المستوى الاجتماعي والاقتصادي لم تتح لها دراسات خاصة مستفيضة تلم شتات تلك المفاخر[١]. هذا وقد شكل المجال المعماري سمة بارزة في التطور الحضاري المغربي مستفيدا من موقعه الجغرافي بكونه مجالاً للتفاعل الحضاري ولمرور العديد من التيارات الثقافية على مر العصور، ومن ذلك الحضارة الأندلسية، فالمغرب قد تأثر بعمق ومازال بهذه الحضارة، ومازالت فنون هذه المدن تعيش في تراث ذلك الفن الإسباني المغربي منذ عصور المرابطين والمرينيين[٢]. حتى صار اسم الحضارة الأندلسية يذكر مقرونا بالحضارة المغربية، لأن الإشكال المطروح هو ضرورة وضع تأثير الأندلس في المغرب في موقعه الصحيح، وتجنب كل أشكال الغلو والمبالغة في تقديره.

فإذا كانت المصادر المغربية[٣] تتميز بنوع من النمطية والتكرار بحيث أن استقرار تقاليد الكتابة لدى مؤرخي العصر الوسيط، جعل من الصعب الحصول على جديد بداخلها، فالمعلومات عادة ما تنصب على الحدث السياسي والعلمي بينما لا يأتي الحضاري إلا عرضا فبالمقابل نجد الكتابة الاستشراقية تغالي كذلك في إبراز

هذا التأثير ودوره في الدفع بعجلة العمران المغربي إلى مصاف الإبداع. لهذا طرحت عدة إشكاليات المركزية من قبيل:

- ما مسار الفن المعماري بالمغرب ؟؟
- ما تجلياته؟ وما مظاهره؟؟

لحل إشكاليات الموضوع اقترحت تصميمًا يسير في اتجاه إبراز خصائص العمارة المغربية ثم توضيح بعض التجديدات التي أدخلت على العمارة المغربية واستجلاء ما تزخر به من فنون إبداعية استطاعت الصمود في وجه الزمن إلى يومنا هذا. وسنركز على التأثير الأندلسي في المجال المعماري المغربي.

أولاً: مميزات العمارة المغربية

١/١-النموذج المبكر

إن المسيرة الفريدة لتاريخ المغرب وكذا الموقع الجغرافي والطبيعي وطبيعة الشعب المغربي جعلت المغرب مجال تلاقح حضاري متنوع إلا أنه احتفظ بمميزاته التي استمدها من طبيعة البلد، حيث تأصلت الحضارة المغربية منذ كانت، في المزاوجة بين الجانب المادي الذي تمثله مظاهر الحضارة العمرانية والمدنية وبين الجانب الروحي الذي تستمد منه اتجاهاتها الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية.

وقد تأثر الفن الأمازيغي منذ أكثر من ألفي عام بمدنيات مختلفة ومزج عناصره المحلية بأخرى استمدها من القرطاجيين والرومان والبزنطيين... إلى أن انصهر أخيرًا في بوتقة الفن العربي الإسلامي[٤] وتمثل "القُصُور" ما تبقى للمغرب من تراث هذه العمارة القديمة وبخاصة في الجنوب هي بحق قلاع مشيدة بـ "الآجُر الطيني" وكانت محاطة بجدران عالية ترتفع في تخوم الصحراء مكونة من تجمعات ضخمة فريدة للغاية بمساكنها المنبسطة السقوف المزينة بالعقود والجدران ذات التخاريم تحف بها أبراج مربعة، تحوط قممها الشرفات فهناك من جهة بعض المنشئات المحصنة المشيدة من الأحجار دون استخدام الملاط. ومن جهة أخرى نجد في كل مكان في تخوم الصحراء ومقابل الأطلس وسوس والأطلس الأعلى وحتى الأطلس المتوسط أبنية مصممة بطريقة أفضل تشبه القلاع القوية وتستغل بذكاء التضاريس وتحلى أجزائها العليا زخارف ملونة وأشكال هندسية ناشئة وتسمى هذه الأبنية "إغرم أو تغرمت".[٥]

يرتكز "تغرمت" على برج مشيد من الحجر يمثل موقع الدفاع عنه، والبرج مربع القاعدة هرمي الشكل يضيق في اتجاه القمة وتجلب الحجارة التي تستخدم في البناء عادة من الأودية المجاورة وتبرز على مسافات منتظمة من جدران البرج دعامات خشبية أفقية تظهر من الخارج، وتتراكم فوق بعضها البعض، وترتكز إلى البرج بقية أجزاء المسكن الذي يتكون من عدة أبنية تربطها معابر وأفْنية يحوط بها جميعا جدار خارجي وتشيد هذه الجدران إما من الآجر الطيني أو تبنى بنسب متساوية من لبنات الطين والحجر ويوجد المدخل الوحيد عند أبعد نقطة من البرج[٦]. فالفن الأمازيغي القديم يعتبر المصدر المحلي الذي استوعب ميراث الفنون العربية السابقة ثم استقبل تيارات وتأثيرات الفنون العربية منذ فجر الإسلام بالمغرب وانصهرا معها في بوتقة مغربية مشرقية.

٢/١-النموذج الإدريسي

يبدأ النموذج المغربي المبكر مع ظهور الإسلام بالمغرب ذلك أن الفن الأمازيغي القديم يعتبر حلقة من حلقات فنون العالم القديم، بينما يعتبر الطراز المغربي منذ فجر التاريخ الإسلامي أحد فنون العالم الوسيط. ومع ذلك فإن كلا من الفنين يقترب من الآخر ويمتزج به. ومن الجدير بالملاحظة أن الفن المغربي في عصور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية لم يخل مطلقا عن مميزات عديدة وكبيرة للعمارة المغربية الأمازيغية كشبكة المعينات المتجاوزة التي لم يكتب لها الرواج والخلود على المستوى الوطني والعالمي إلا بعد انتصار الإسلام بالمغرب والأندلس[٧].

كان لموقع المغرب الأقصى وللظروف التي مر بها دور واضح في تأثره بالطرق المختلفة في التشييد والبناء فمنذ أن صار إقليما إسلاميًا وتأسست على أرضه دولة الأدارسة (١٧٢هـ -٣٧٥هـ/ ٧٨٥ - ٩٩٠م) حتى أصبح مقصدا للأسر العربي الوافدة من القيروان، بالإضافة إلى الوافدين من مدن المشرق وقد حمل الوافدون معهم خبراتهم في طريقة البناء، ثم ظهرت المؤثرات الشرقية في عمليات البناء[٨]. هذا وتبقى أهم سمة للعمارة المغربية مشخصة في العصر الإدريسي الذي خلف لنا تراثا معماريا كبيرا بمدينة فاس[٩]. حاضرة المغرب التي وضع نواتها الأولى إدريس الأكبر منذ ١٧٢هـ بتأسيس مدينة بالعدوة الشرقية أسست على الطراز الأمازيغي وطورها إدريس الثاني وأدار حولها الأسوار وبنى بها جامع الأشياخ من ست بلاطات كما شرع في بناء العدوة الغربية على الطراز الشرقي عام ١٩٣هـ فأدار حولها الأسوار وبنى مسجد الشرفاء من ثلاث بلاطات لصق داره المعروفة "بدار القيطون" ثم أنزل الوافدين عليه من الأندلس، وفي أيام محمد بن إدريس كثرت العمارة بفاس وقصد إليه الناس من الأندلس وإفريقية وجميع بلاد المغرب فضاقت بسكانها، فبنى الناس الأرباض بخارجها. وبنى الأمير يحي الحمامات والفنادق للتجار وغيرهم.[١٠]

هذا وقد استمد الأدارسة التصميمات الهندسية من الفن الأندلسي الذي يرجع بدوره للتأثير البيزنطي والقيرواني المتأثر بالقرطاجي، فكانت المدن تحاط بالأسوار والمواد الأساس في البناء من الآجر والجبص والطوب والمرمر.[١١] كان من بين

الوافدين على فاس أيام يحيى بن محمد بن إدريس (٨٤٨م-٨٦٤م) رجل يدعى محمد بن عبد الله الفهري مع أهل بلده فمات وترك ابنتين هما فاطمة المدعوة بأم البنين وأختها مريم، وكان تحصل لهما بالإرث مال كثير طيب من والدهما، ورغبتا في أن تصرفاه في وجوه من أعمال البر فعلمتا باحتياج الناس إلى جامع كبير في كل عدوة من فاس لضيق الجامعين القديمين بالناس فشرعت فاطمة في بناء جامع القرويين ومريم في جامع الأندلس[١٢]. وبني جامع القرويين من أربع بلاطات من قبلة إلى الجوف وفي كل بلاط اثنا عشر قوسا من شرق إلى غرب وجعل محرابه بمقدم البلاط الذي أمام الثريا الكبرى اليوم وجعل بمؤخره حصن صغير وصومعة حيث "العنزة" اليوم[١٣].

عمومًا، تتميز عمارة الأدارسة في جامع القرويين بعقودها الموازية للقبلة شأن المساجد المبكرة في الشرق، ولا شك أن نظام العقود الموازية كان أوفق للعبادة لمساعدة المصلين على تنظيم صفوفهم وقد استمرت عمارة الطراز المغربي يلتزم نظام العقود الموازية إلى بداية عهد المرابطين الذين استخدموا العقود العمودية على القبلة ما عدا توسعتهم بالقرويين حتى نهاية العصر المريني. ومن المرجح أن العمارة الإدريسية أقبلت على استخدام العقد المسمى بـ "نعل الفرس" وهو عقد يرتفع مركزه على رجلي العقد فيتألف من قطاع دائرة أكبر من نصف الدائرة ولهذا يسمى بالعقد المتجاوز وهو العقد الذي كان شائعًا عند معاصريهم الأغالبة بإفريقية كما ظهر في الأندلس أيام الأمويين وهو نوع من العقود المغربية المستوردة من المشرق[١٤] ومن الناحية الخطية فقد استعمل الخط الكوفي المبسط في شعار "لا غالب إلا الله". كما استعمل خط النسخ متحدا مع الزخارف الهندسية والنباتية.[١٥]

ثانيًا: التأثير الأندلسي الإسلامي على العمارة المغربية

١/٢-العمارة المغربية خلال العصر المرابطي (٤٤٨ هـ - ١٠٥٦م/ ٥٤٠ هـ-١١٤٥م)

إذا كان الفن يتطور بتطور الأمة فيعبر عن نفسية أهلها وما تجيش به قرائحهم ومواهبهم حسب البيئة التي يعيشون فيها، فإن ذلك ينطبق على العصر المرابطي (٤٤٨ هـ -١٠٥٦م إلى سنة ٥٤٠ هـ -١١٤٥م) وما عرفه من استقرار في الأمن وتوفر الرفاهية وقيام العدل ونشاط وظيفة الحسبة التي شملت القيام بمهام التعديل والإضافة اللازمة في المساجد والمباني العامة باتفاق مع أمير المسلمين على غرار ما فعله قاضي فاس سنة ٥٢٩ من زيادة في مسجدها الجامع[١٦].

هذا وقد اهتم المرابطون بالعمارة، أيما اهتمام، ذلك أنه لما أصبح الأندلس إقليمًا تابعًا للمغرب الأقصى[١٧]، شاهد أمراء المرابطين تلك المهارة الفائقة التي تميز بها عمال البناء بالأندلس والتي تجلت في المنشآت من قصور ومساجد وحمامات وغيرها ومدى ما وصلت إليه تلك المباني من إحكام الصنعة ودقة في التشييد ومن تم قرر ولاة الأمر الاستعانة بخبراء البناء في الأندلس ليسهموا في حركة التعمير بالمغرب الأقصى[١٨]، الشيء الذي يبرز تطور وازدهار الفن الإسباني المغربي في هذه المرحلة.

قام يوسف بن تاشفين بإحضار المهندسين وعمال البناء من الأندلس ليستعين بهم في حركة البناء التي قام بها بمدينة فاس[١٩] في هذا يقول صاحب زهرة الآس: "أنه في أيام لمتونة هدمت الأسوار التي بنيت أيام الأدارسة، الفاصلة بين العدوتين وبين أرباضها وأصبح السور الذي كان بأعلى الوادي الكبير بقرب حوض السفرجل والسور الذي بأسفله... الذي كان بناها دوناس ... وجعل في ذلك أقواسا بشابيك من خشب الأرز بالعمل المحكم لدخول الماء وخروجه وكان بين العدوتين قناطر للمجاز من كل عدوة إلى الأخرى... وما زال كبير لمتونة يوسف بن تاشفين في زيادة المساجد بفاس وسقاياتها وحماماتها وإصلاح أسوارها واقدم من قرطبة جملة من صناع الأرحى فبنوا فيها كثيرًا."[٢٠]

الإشارة نفسها نجدها عند أبي زرع ذلك أنه لما دخل يوسف بن تاشفين مدينة فاس حصنها وأتقنها وأمر بهدم الأسوار التي كانت فاصلة بين المدينتين، عدوة القرويين وعدوة الأندلس وردها مصرا وأمر ببنيان المساجد في أحوازها وأزقتها وشوارعها وأي زقاق لم يجد فيه مسجدا عاقب أهله واجهدهم على بناء مسجد فيه وبنى الحمامات والأرحاء وأصلح أسواقها وهدب بناءها..."[٢١]

على العموم فقد امتازت مباني المرابطين بالضخامة والقوة والاتساع مع الإقلال من الزخرفة وهذا يتماشى مع المبدأ الديني الذي نشأوا عليه، مع ميلهم للبساطة، وقد حظيت المساجد باهتمامهم حيث حرص أمراء المسلمين على بناءها في أنحاء البلاد. وقد تميزت هذه المساجد بالفساحة وفخمة الأبنية ذات رحابات فسيحة مكشوفة تحيط بها أروقة ذات عقود مستديرة بسيطة الاتساع كل رواق منها بلاطة واحدة تقوم على دعامات ضخمة قصيرة الجذوع والقواعد ولا "تيجان" لها وجل "السواري" التي تقوم عليها بناية القرويين تتكون من قطع الآجر فهي مربعة القاعدة في معظم الأحوال وفيها القديم الذي ركب من أسطوانات صخرية، وفيها" المقصص" الشكل والمضلع كذلك بالإضافة إلى هذا يوجد عدد من السواري الرخامية نقلت مع اكليله من الأندلس، كالحال في السواري الأربع التي يقوم عليها

قوس المحراب والسواري الخمس التي تتوزع على أبواب الرواح بين قاعدة الصلاة وجامع الجنائز والسواري الثلاث التي تحمل قبة جامع الجنائز "مقربصة"[٢٢] وتمتاز كذلك بحصون فسيحة تقوم على عقد من نفس الطراز السابق ومآذنها منفصلة عنها تقوم إلى جانبها أشبه ما تكون بالمنابر العالية[٢٣]. ومع عدم الميل المرابطي على الزخرفة إلا أنهم أباحوا ذلك في بعض مساجدهم، وذلك ما حدث في جامع القرويين بفاس مثلا أثناء توسعته سنو ٥٣٣هـ، حيث زين محرابه وقبته بألوان مختلفة من الزخرفة والنقش فقد وصف الجزنائي ذلك بقوله:" ... وأخذ في عمل القبة التي بأعلى المحراب وما يحاذيها من وسط البلاطين المتصل بهما فعل بالجص المقربص الفاخر الصنعة والنقش فيه على المحراب ودائرة القبة التي عليها ورفش ذلك بورق الذهب، واللازورد وأصناف الأصبغة وركب فيه الشماسات التي بجوانب القبة أشكال متقنة من أنواع الزجاج وألوانه على أحسن ما أريد ثم أخذ في تغشية بعض أبواب الجامع بصفائح النحاس الأصفر بالعمل المحكم والشكل المتقن."[٢٤]

يمكن القول أنه ابتداءً من عصر المرابطين بدأ عصر جديد في العمارة الدينية المغربية حيث ظهرت مساجد فسيحة وغنية وعرفت بناء الأكتاف الحاملة للعقود بالآجر أحيانا وأحيانا أخرى بالطين المغطى بالملاط[٢٥]، ويعتقد المستشرق هنري طيراس أن هذه المساجد المرابطية مان ذات بلاطات عمودية على جدار القبلة تماشيا مع التقاليد الغربية في الأندلس أكثر من التقاليد الأفريقية وهو ما يختلف فيه مع جورج مارسي الذي يؤكد أنه لكي نتابع تطور المخطط المعماري والأشكال الإنشائية المتبعة في قرطبة يقتضي بنا العبور إلى إفريقيا لكي ندقق هناك في تركة السلالات الأمازيغية في القرن الحادي عشرن والثاني عشر.[٢٦] فعمارة وزخرفة المسجد الأعظم في تلمسان تعطي للعمارة الإسلامية المغربية أول مثال معروف "للمقربص" المعماري الذي أخذ سبيله إلى الانتشار كوسيلة لتحويل المربع في التخطيط الأرضي المراد إقامته فوقه، فيكون "المقربص" كمرحلة انتقال هندسية لتحويل المربع إلى مثمن تجلس عليه رقبة قبة مستديرة، هذا المسجد الذي أسس سنة ١٠٩٦... أقيم منذ وصول المرابطين وبنفس الوقت الذي شيد فيه قصرهم القريب منه ... يدين هذا المسجد إلى المسجد الكبير في قرطبة بإطار محرابه والقبة المعرقة التي تتقدمه. وهي تتكون من ستة عشر قوسا خفيفة متماسكة بصيغ جصية مفرغة تتشابك وتحدد قلنسوة ذات مقرفصات تنهض من القمة[٢٧].

أما بخصوص الزخرفة المرابطية فتنبعث منها نماذج تعكس أصولها المشتركة بين فنون العدوتين المغرب والأندلس وهكذا نرى المراوح النخلية المُعرقة والمختمة الشبيهة بأوراق الأكانتيس التي تذكر بزخارف قصر الجعفرية بسرقسطة،[٢٨] وتنتشر بجامع القرويين عدد من العقود الصغيرة المتقاطعة والمفصصة والمتجاوزة ، العقد الرخوي الذي تتناوب فيه العقود نصف دائرية مع العقود الصغيرة المدببة كمرحلة انتقالية إلى ذلك النوع الذي سيشيع مستقبلا أيام الموحدين، ويعرف جامع الجنائز المثال الأول للعنصر الثعباني بمساند العقود وتشهد البلاطة المحورية بالقرويين نماذج من القباب المُقربصة ذات الزخارف النباتية ، كما رصعت القاعدة المربعة التي تقوم عليها قبة جامع الجنائز بقباب مفصصة[٢٩].

أكد المؤرخ الفرنسي طيراس عند حديثه عن الفن المرابطي أن علي بن تاشفين فاق والده بكثير في المؤسسات المعمارية مع أن يوسف نفسه كان من كبار البناة والمؤسسين، رغم أن معالم جميع ما أقامه من قصور ومساجد في مراكش، قد اندثر باستثناء قبة "البردعيين" (قرب جامع بن يوسف) ومسجد تلمسان عدا منارته ومعظم أروقة جامع القرويين الزاخر بروائع الفن المقتبس طبق الأصل من الفن الأندلسي بما كان ينطوي عليه في القرن الخامس الهجري من رقة وشاقة وروعة وزخرف، وعن ذلك يقول مارسي: "وثمة نسقان من الأقواس يقطعان بصورة قائمة ممرا محوريا يؤدي إلى المحراب ، يحملان مجموعة من القباب ذات الزخرفة الفنية والمنوعة، والقبة التي تسبق المحراب تحمل اسم الأمير المرابطي علي بن يوسف."[٣٠] أما الزخرفة الخطية فقد أبع فيها الفنان المغربي أيما إبداع، فالخط الكوفي كان أكثر استعمالاً من سواه على مختلف الجهات وكثيرًا ما يملأ الفضاء بين الحروف بأشكال تحاكي أوراق النخل، وهكذا تزيد هذه النباتات في المنظر الرائع لتلك اللوحات، دون أن تؤثر في أشكال الحروف الأمر الذي بلغ بالخط الكوفي قمته في التوازن والتناسق[٣١].

إن استخدام "الدك" الذي يبدو استعمالا أندلسيا صرفا كان يقوم على قاعدة من الحجر الغشيم في تلمسان في الباب المنسوب إلى المرابطين والذي يطلق عليه اسم "باب الكرمدين" ولسوف يعم استعماله في القرن الثاني عشر في المنشآت الموحدية[٣٢] في عصر علي بن يوسف زودت مراكش بسور نم الطابية على النظام الأندلسي... وتجلى التأثيرات الأندلسية في الأبراج المستديرة الشكل وفي السور الأمامي، والقلعة على شكل متعدد الأضلاع يميل إلى الاستطالة، ويدعم السور الخارجي أبراج نصف دائرية تقوم في زوايا السور[٣٣]. كما كانت الحصون تشيد بالحجارة والطوب ذات جدران سميكة وتتخللها أبراج نصف دائرية للمراقبة[٣٤].

٢/٢-العمارة في عهد الموحدين (١١٢١م-١٢٦٩م)

إذا كان المرابطون قد استقبلوا المؤثرات الأندلسية دون أن يغيروها، فالموحدين على العكس من ذلك، فمنذ اللحظة الأولى

أبدعوا فنا جديدا. والسبب في ذلك انهم كانوا من سكان الجبل المستقرين في حياتهم كما كانوا أكثر ثقافة من المرابطين الذين كانوا من القبائل الرُحل، وقد حظيت دولة الموحدين بعدد كبير من الملوك البنائين الذين لا تعادل آثارهم في العظمة والاتزان آثار أخرى فيما عدا آثار المرينيين[٣٥]. وقد كان للآراء الصوفية التي حملها الفرسان النساك من أربطتهم الصحراوية أثر في الحد من الزخرفة، فبدأ في منتصف القرن الثاني عشر طراز جديد ينمو بتشجيع الحكام من أسرة الموحدين حتى بلغ قمته خلال القرن الرابع عشر في غرناطة حضن الإسلام الأخير في إسبانيا حيث ساهم الموحدون في تأصيل نوع من التوحيد بين عناصر الفن الإسلامي في المغرب.[٣٦] استطاع الموحدون بفضل ما أبدعوه من روائع تبوؤ المقـام السامي في تاريخ الفن الإسلامي، لا سيمـا في عهد يوسف الذي عاش في إشبيلية حيث زينها بأروع البنايات والمؤسسات العمومية ثم جـاء ولده يعقوب المنصور، فكـان أبدع بناء في تاريخ المغرب الفني وقد تجلت هذه البدائع خاصة في إشبيلية والربـاط ومراكش ومناراتها (خيرالدا وحسان والكتبية) وأصبحت مراكش ببناياتها وقصورها وحدائقهـا أشبه ببغداد في الشرق كما أشبهت مدينة فاس دمشق في روائها الفني وطبيعتهـا الخلابة[٣٧].

الظاهر أن التأثير المتبادل بين المغرب والأندلس يشكل إحدى أهم محاور تاريخ الغرب الإسلامي في العصر الوسيط. فالتأثير الأندلسي يتمظهر داخل المدن والقرى المغربية بطريقة يمكن معها القول إن مكونات الثقافية والحضارية الأندلسية تشكل جزءًا من المظهر الثقافي المغربي، فالموحدون أصحاب مدرسة في فن العمارة وفي الزخرفية من أهم تعاليمها التبسيط بقدر الإمكان من التكوينات الزخرفية وتجريد "التوريقات" من عناصر حية وطبعها بطابع الورع الذي يعكس اتجاههم الإسلامي[٣٨].

ويرى طيراس أن الموحدين قد غيروا مسار الفن الإسباني المغربي حيث أكثر الموحدون من تشييد البنايات الضخمة ورفع الهياكل الخالدة وكان لهم ذوق خاص في البناء حيث اهتموا بالإنشاء والتعمير سواء في المغرب أو الأندلس، وحظيت مراكش والرباط وغيرها من المدن المغربية بكثير من المنشآت الموحدية وقد أولى الخليفة عبد المومن (٤٨٧ – ٥٥٨هـ/ ١٠٩٤ – ١١٦٣م) اهتمامه بالبناء والتعمير ومن ذلك أنشاءه لمدينة الفتح وبجانب ذلك إنشاؤه لكثير من المساجد والقصور في أنحاء مختلفة من البلاد وقد جرى خلفاء الموحدين على سياسة المرابطين وهي الاستعانة بخبرة أهل الأندلس وبرزت أسماء أندلسية كـ أحمد بن باسة الذي استعان به الموحدون في كثير من أعمال البناء.[٣٩] والحاج يعيش المالقي الذي اشترك في بناء الحصن جبل طارق[٤٠]، وكان المنصور الموحدي يستخدم أسرى الأندلس في أعمال البناء بعاصمته وأثمرت الخبرة الأندلسية ثمرتها بأرض المغرب الأقصى، وظهرت تلك المنشآت والأبنية كجامع القرويين جامع تلمسان ثم جامع الكُتبية وجامع القصبة بمراكش وجامع حسان برباط الفتح وقصبتها[٤١].

يقدم مخطط مسجد الكتبية تطورًا للشكل المطبق في قرطبة والمكرر في مساجد المرابطين وتغطي الأجنحة كما هو الأمر في قرطبة وتلمسان بالجملون والقرميد وهي متجهة نحو العمق[٤٢] كما أن استخدام الدك الذي يبدو استعمالا اندلسيا صرفا قد استعمل في مراكش حيث نرى الجدار والدك والأبراج المدعمة في "تمال" وفي سور الرباط الضخم، غير أن ما يؤكد امتياز هذه المنشآت الدفاعية في الفن الإسلامي هو الأبواب الأبدية كـ "باب الرواح" باب "الوداية"، وباب القصبة الذي يطلق عليه باب "كناوة" في مراكش، ولقد مكنت الحجارة المرصوفة بدقة في هذا الجزء من القلعة من نقش زخرفة عريضة تحيط القوس الحدوي نصف الدائري أو المكسور[٤٣]. والجدير ذكره أنه بفضل الموحدين تجلى القرن السادس الهجري لبعض علماء الآثار كعصر بلغ فيه الفن مرحلة الأوج في القسم الغربي من العالم الإسلامي كما أن التأثير الأندلسي بدًا واضحًا حيث أن عددًا كبيرًا من رؤوس الأساطين في الكُتبية هو من أصل أندلسي فالأعمدة الأربعة التي تساند قوس المحراب من مخلفات الفن الأموي، وتوجد أيضًا في المسجد الموحدي بقصبة مراكش أعمدة أموية[٤٤].

كما بلغت الزخرفة أوجها وقمتها متحدة مع ذلك مع الفن الإسباني، فالزخرفة الجصية تسود الأبنية الآجرية في ترابط هندسي قوي، وتكرر شكل العقد الحدوي في عقيدات صغيرة مسننة ونظمت المسطحات بإطارات هندسية دون ملئها بأي تفصيلات، وهي تجعل في بناء الآجر في العقود المدببة مظهرًا جانبيًا يشبه ريشة الخوذة وبه شرشرة دقيقة كالمنشار والقبوات غنية بالمقرنصات وحشيت الوصلات بالأرابيسك المسطح. كما أن ورقة الأكانتوس المزدوجة تشكل العنصر الرئيس للزخرفة النباتية الموحدية حيث تختلف عن الزخرفة المرابطية، فهذه الأخيرة أقل تنوعًا ومقتصرة على أشكال أقل عددًا هي كجميع أنواع الزخرفة الخاصة بنفس العهد، كثيفة جدًا وذات مقياس مصغر حتى تكاد تصبح مختلطة المعالم[٤٥]. أما الزخرفة النباتية الموحدية فهي أكثر بساطة وأكثر عرضا فالزخرفة التي تظهر الزهد الموحدي تتضمن مساحات فارغة، حتى تكاد توحي أحيانًا بشيء من الفقر. وبذلك فقد شملت حركة البناء والتعمير تنوعًا كبيرًا[٤٦] فحسب عبد الواحد المراكشي لم ير ما يشبه الأندلس

في حسن المباني والتصنيع إلا ما شيد بمراكش في دولة بني عبد المومن.

ومن أهم مساجدها الكُتبية الذي أشرف على بناءها المهندس الأندلسي "جبير"[٤٧]. ففي (منارة الكتبية) توجد طبقات متوالية من الغرف المقوسة السقف تصل بينها درج مركزية لا مرقاة لها ويلاحظ وجود نفس التصميم في كل من (الخالدة) و(حسان) ، فالجدار مطلية بجص أصفر كلس أي ضارب إلى اللون الرمادي ، وما زال هذا التسليط جاريا به العمل في مراكش الآن وتنعكس على صفحته تموجات وضاءة تنسل داخل المنارة من النوافذ المفتوحة في عرض الحائط وتؤدي الدرج آخر المطاف إلى الجزء العلوي من المتذنة المطل على المدينة وتستمد النقوش تسطيراتها من أشكال الزهر والسعف الجامعة بين القوة والرقة، أما في الطبقة الأرضية فإن القبة مخروطة الشكل تبعا للأسلوب الإسلامي الإسباني، بينما تحتوي القاعة السادسة والأخيرة على أغنى قبة ثمانية الهندام ذات ضلاع ومقربصات تتكون منها مجموعة هندسية رائعة، ولكن لا يلاحظ في مجموعة أجزاء المنارة أي عنصر جديد بنفس الأسلوب أو الهندام العام الشائعين في المغرب.

٣/٢-مؤثرات العمارة الاسلامية على عهد المرينيين (١٢٤٤م - ١٤٦٥م)

اهتم المرينيون اهتمامًا كبيرًا بالفن العمراني، فشكل الفن المريني مدرسة قائمة الذات تمتاز بهندسة معمارية دقيقة وهندسة فنية تمتاز بدقة النحت والنقش والنخر والاعتناء بالساعات المائية، مثل مدرسة البوعنانية بفاس وتمتاز بتزويق الحائط الفسيفساء والزليج واستعمال الخشب ونحته وتصفيفه وقد قل الاقتباس والتقليد القديمين واعتمد على المدارس الفنية الأندلسية في النحت على الخشب والرخام بالتلوين والتهذيب. وأعانهم الخط العربي بجمال أشكاله وبساطتها على جمال النقش كما اعتمد على "الكايزات" في البناء لأن ألواحها تريح الجزء السفلي في البناء وتحمل الجزء العلوي لئلا ينكسر[٤٨].

هذا وقد ازدهرت مظاهر الحضارة والعمران في عهد بني مرين الذين أصبحوا أقوى ملوك أفريقيا الشمالية إذ بالرغم من محتدهم الصحراوي فإن هؤلاء الرجال استطاعوا بفضل اتصالهم المزدوج ببني نصر ورثة الحضارة الأندلسية وبالموحدين، التكيف والانسياق في مجريات الحضارة تبعًا لمقتضيات المدنية على استمداد من معطيات الفكر الإسلامي والجمالي، وقد تبلور اتجاههم في إقامة المدارس المحصنة والمساجد وقباب الأضرحة والفنادق المزخرفة والمدارس الفخمة التي أضفت على المغرب المريني طابعًا خاصًا من الروعة والبناء[٤٩].

تلك هي المظاهر التي يمكن أن نستخلص منها صورة الفن المريني الذي بدأت تتبلور فيه مجالي الازدواج بين الطابعين الأندلسي والمغربي في شكل جديد سمي بالفن الإسباني الموريسكي، وعلى الرغم من التأثيرات الأندلسية وسمة هذا الفن فإنه اصطبغ بسمة خاصة، إذ عوضا عما كان يذكر المهندس الأندلسي من رغبة في تحقيق التوازن بين القوى في المعالم المعمارية، هدف المهندس المغربي إلى ضمان متانة الهيكل بالإضافة إلى ما كان يشعر به من حاجة إلى مزيد من الزخرفة والتنسيق.

وعمومًا فالفن المريني يمتاز بإيغال في التوريق والتسطير والنقش مع قلة توازن بين الأجزاء وعدم جودة المواد فإن المجموع ظل كما يصفه المؤرخ أندري جوليان واضح المعالم متوازي النسب تتجانس نقوشه، تجانسا رائعا ضمن الحيز الذي يملأه، هذا إضافة إلى ما انطوت عليه الألوان من دقة وتجانس كاملين.[٥٠] وهو ما تبرزه الصورة الموضحة في الملاحق لجانب من مدرسة العطارين بفاس.[٥١]

هذا بشكل عام أما إذا أردنا أن نفصل ما سبق ذكره، نجد أن المرينيين قد برعوا في هذا المجال بشكل لافت، رغم أن اسبانيا لا تحتفظ بأي مسجد مريني[٥٢]. لذا فإن هذا يقتضي أن نبحث عن هذه المساجد في أفريقيا الشمالية، ومن الملاحظ أن أبعادها أصبحت بصورة عامة أكثر صغرا وأصبح نظامها أكثر بساطة مما هي عليه في مساجد الموحدين في مراكش والرباط واشبيلية وتبدو بعض المعالم فيها موروثة عن عصر الموحدين، كالقبة المُعرقة التي نراها في المسجد الكبير بتازة الذي خلف مسجدا من القرن ١٢ م وبالمسجد الكبير في فاس الجديد، هذان البناءان يحددان رابطة بين الأسلوب الموحدي والأسلوب المريني[٥٣]. ظهر التميز المريني في مساجد فاس بوجود أجنحة الحرم متجهة بشكل متواز لجدار القبلة وليست قائمة على الجدار، ومن هذه المساجد نذكر مسجد الزهر الصغير، مسجد "الشرابليين" ومسجد أبو الحسن في الطالعة الصغرى[٥٤]. يرى الأستاذ مارسي أن تبني هذا المخطط محاكاة لبناء المساجد الحلية القديمة، والتي كانت هي ذاتها مستوحاة من بيوت الصلاة الأولى في المشرق. بالإضافة إلى المساجد أنشأ بنو مرين عددًا وافرًا من المدارس في المدن الهامة التابعة لهم، في فاس كما في سلا، ومكناس وتازة وتلمسان، وفي مدينة الجزائر، ومن أكمل منشآت الفن الإسلامي مدرسة الصهريج، ومدرسة العطارين، وليس بإمكاننا تجاوز مدرسة "البوعنانية"[٥٥] وهي أكثر المدارس فخامة.

هذا وقد استعملت الزخرفة المرينية نفس المواد التي استعملت في زمن الموحدين غير أن بعض الخصائص التقنية قد

توطدت من ذلك مثلا: أصبح الجر ذو استعمال محدود جدًا لأنه مادة للكسوة والزخرف المنحوت أما الجص المنقوش بأداة حديدية والمسمى نقش الحديدة أو المقولب أحيانا فهو يغطي الجدران الداخلية والخارجية في مُصليات المساجد كما في أفنية المدارس، ويؤلف القباب ذات المقرنصات والجص الداخلي الملون بألوان مبسطة(٥٦). لكن أهم ملاحظة تسجل بالنسبة للعمارة الدينية على عهد بني مرين هو زيادة عمق بيت الصلاة على طول جدار القبلة. من جهة أخرى نلاحظ اهتمامهم ببلاط المحراب وهو البلاط المحوري بدليل استئثاره بالزخرفة وبوضع قبتين الأولى عند بدايته أمام المحراب والثانية عند نهايته بالواجهة المطلة على الصحن، بعد أن كان الموحدون يعنون بأسكوب المحراب عمارة وزخرفة واتساعا عن عمق بيت الصلاة، ووضع ثلاث قباب أو أكثر على أسكوب المحراب كما هو واضح في الكتبية وغيرها من مساجد الموحدين(٥٧).

إن الجامع الكبير في تازة وكذلك مسجد أبي يعقوب المريني في وجدة يحتفظان أحيانـا بتلك الفخامة التي يتسم بها الفن الموحدي، ولكنهما يضيفان رقة الأشكـال وتشعب الرسوم وتداخل التسطيرات والتوريقات والمقربصات والزليجـات، ويلاحظ في المدرسة العنانية بفاس تشابه واضح في الهندسة والترخيم مع مدارس الشرق. وهذه المدرسة هي مدرسة ومسجد في آن واحد مجهزة بمنارة ومنبر للجمعة ذات ثلاث عشرة مع الطوس (شعار كل ساعة فيها أن تسقط ضجة في طاس وتفتح طاقات). ومن خواص الفن المريني النقش على الخشب والأدهان البديعة والشماسيات الملونة والنحاس المموه وترصيع المنارات بالزليج.

تشترك مساجد المرينيين في بناء الأكتاف بالآجر والحوائط بـ "التابية" التي تسعف رغبتهم المتزايدة في كثرة البناء والتشييد بالسرعة الممكنة والاقتصاد في النفقة والوقت غير أن اهتمام بني مرين كان على العكس من الموحدين مركزا ببلاط المحراب الذي تجمعت فيه أهم زخارفهم كما أقاموا على البلاط المحوري نفسه العمودي على القبلة قبتين واحدة أمام المحراب والأخرى على نهاية البلاط من جهة الصحن، بعد أن كان الموحدون يقيمون ثلاث قباب أو أكثر على أسكوب المحراب(٥٨). ويمزج الفن المريني بين الضوء والظل في تشكيلات رائعة تشكل سمفونية تضاف إلى مهرجان الألوان.

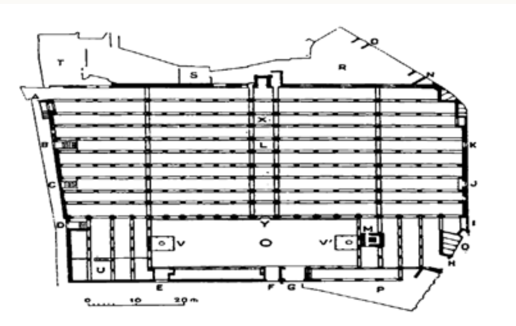
قصارى القول، يمكن إجمال أهم الخصائص الزخرفية المعمارية خلال العهد المريني بأن منشآتها كانت متواضعة المساحة ضئيلة الحجم نسبيا، فلزم تعويض ذلك بانتشار الزخرفة المعمارية انتشارًا يغطي جميع السطوح في الحوائط والسواري والعقود والأسقف، وعلى خلاف خطوط عناصر الزخرفة الكبيرة أصبحت خطوط الزخرفة المرينية دقيقة رقيقة متداخلة منتشرة على جميع أرضية لمساحة الزخرفية بحيث لا يمكن تمييزها وفرزها إلا عن قرب وقد اكتسبت تنوعا في الألوان يضع انسجاما عاما لجميع العناصر والوحدات الزخرفية. عموما كان المرينيون أحسن مثال للنقل عن فن الأندلس الأصيل بعد أن بلغ ذروته في عصر بني الأحمر(٥٩)، والذي نلتمس فيه ازدواجية الطابع الأندلسي والمغربي في شكل جديد كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

خَاتِمَةٌ

تأسيسًا على ما سبق، يتضح أن التفاعل الحضاري والتلاقح الثقافي امتد بين المغرب والأندلس لقرون عديدة امتزجت فيها المقومات الحضارية خاصة في مجال المعمار الذي كان تعبيرًا عن قوة الدولة وسيادتها، خلف لنا شواهد معمارية لازالت دالة على هذا التواصل والتفاعل، فالمؤثرات الأندلسية وجدت في المغرب أرضية خصبة وعقلية قابلة للتطور والتجديد، فلم يقتصر الأمر على التقليد فقط وإنما امتد للتفاعل، وتراكم الخبرات والتجارب، لدرجة أصبحت الثقافة الأندلسية رافدا من روافد الثقافة والهوية المحلية والتي انصهرت مع باقي المكونات الأخرى لتشكل الشخصية المغربية. بحيث لا تخلو مدينة مغربية من آثار وشواهد حضارية أندلسية تؤرخ لهذا التواجد الحضاري وأسهمت في صياغة جزء مهم من تاريخ المغرب الأقصى ففي مدينة فاس كما في الرباط وتطوان ومراكش نجد القصبات والأبنية والأفنية والنافورات والصوامع والأضرحة والحدائق تشبه إلى حد بعيد مثيلاتها في الأندلس في ألميرية وقرطبة وطليطلة في طريقة البناء والمواد المستعملة.

لذا وجب الاهتمام بهذا الموروث الحضاري وإيلائه المكانة والعناية التي يستحقها باعتباره تراث لامادي وثروة ليست وطنية فقط بل كونية، يمكن استغلالها في المجالات السياسية والاقتصادية والدماتية والثقافية. كان ذلك لمحة عن الفن المعماري المغربي في مراحله المؤسسة لمدرسة مغربية في فن العمارة تنهل من المؤثرات الحضارية المختلفة خاصة الأندلسية، علاوة على المؤثرات الأصيلة التي انبثقت من صلب المجتمع المغربي كنموذج "إغرم". كما تطورت المدرسة خلال عصر العلويين، لتظهر عناصر معمارية جديدة خلال الحماية الفرنسية وبعدها وهو ما سنفرد له مقالاً آخر للحديث عن التطور الذي شمل ميدان التعمير خلال مرحلة عصيبة من تاريخ البلاد.

الملاحق



تخطيط جامع القرويين بعد الزيادة المرابطية التي استقر عليها المسجد إلى اليوم
(عن جورج مارسيه)

G باب الحفاة L موضع الثريا الكبرى M الصومعة

R جامع الجنائز S خزانة الكتب T مسكن القاضي

U مصلى النساء Y العنزة

V - V' قبة الخصة بكل من جانبي الصحن من بناء السعديين ق 16 و17 م



صورة (١)
تيجان الأعمدة بجامع القرويين المأخوذة من الطراز الأندلسي



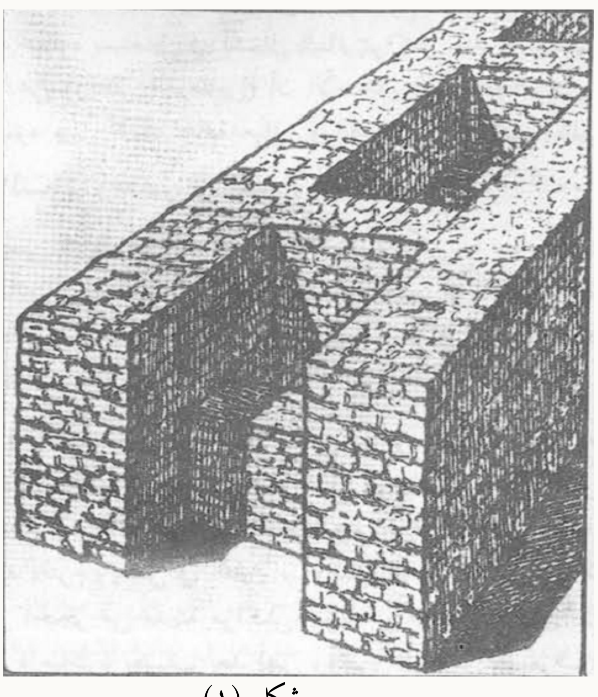
صورة (٢)
باب الرواح في الرباط نموذج للعمارة الموحدية التي اعتمدت على الفخامة وبساطة التكوينات الزخرفية

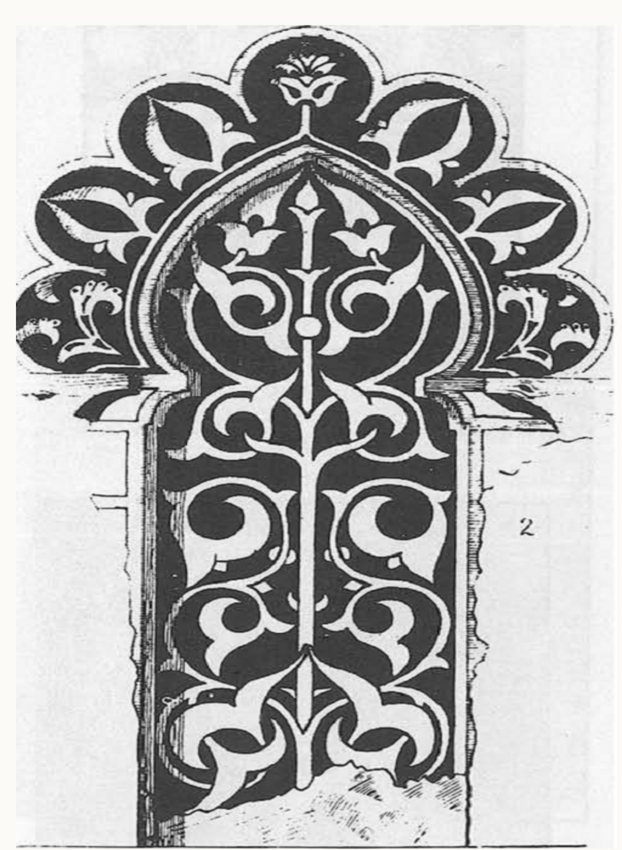


صورة (٣)
جانب من مدرسة العطارين في فاس



صورة (٤)
المسجد الأعظم في مدينة شفشاون شمال المغرب
نموذج آخر للتفاعل الثقافي المغربي الأندلسي
والذي يتميز بصومعته الثُمانية


شكل (١)
أسلوب بناء الأسوار عند المرابطين(٦٠)



شكل (٢)
عناصر من الزخرفة النباتية في صومعة الكتبية

الهَوامِشُ:

(١) إسماعيل عثمان عثمان، **تاريخ العمارة الإسلامية والفنون التطبيقية بالمغرب الأقصى**، ج١، مطبعة المعارف الجديدة الرباط، ١٩٩٣ ص ٤٢.

(٢) جورج مارسيه، **الفن الإسلامي**، ترجمة عفيف بهنسي منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٨، ص ١٣٧.

(٣) نذكر على سبيل الاستئناس، علي الجزنائي، **جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس**. تحقيق، عبد الوهاب بن منصور الناشر، المطبعة الملكية -الرباط الطبعة الثانية. ١٤١١هـ /١٩٩١م. علي بن عبد الله ابن أبي زرع الفاسي، **الأنيس المطرب روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينه فاس**، صور للطباعة والوراقة. الرباط ١٩٧٢.

(٤) إسماعيل عثمان عثمان، مرجع سابق، ص ٢١١.

(٥) اندريه بكار، **المغرب والحرف التقليدية الإسلامية في العمارة**، ترجمة جرجس سامي، المجلد (٢) باريس ١٩٨١، ص٣١.

(٦) نفسه، ص٣٢.

(٧) إسماعيل عثمان عثمان، ج ١ م س، ص٢٤٦.

(٨) حسن علي حسن، **الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس**، مكتبة الخانجي القاهرة ط ١ ١٩٨٠، ص٣٧٤.

(٩) عن ظروف تأسيس مدينة فاس، انظر على سبيل المثال: الجزنائي، **جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس**. تحقيق، عبد الوهاب بن منصور الناشر، المطبعة الملكية -الرباط الطبعة الثانية. ١٤١١هـ /١٩٩١م.- علي بن عبد الله ابن أبي زرع الفاسي، **الأنيس المطرب روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينه فاس**، صور للطباعة والوراقة. الرباط ١٩٧٢.

(١٠) علي بن عبد الله ابن أبي زرع الفاسي، م س، ص٧٥.

(١١) عبد العزيز بن عبد الله، **"الأندلس والمغرب وحدة أم تكامل"، مجلة** المناهل، عدد٣١ سنة ١١ ١٩٨٤، ص٧٩.

(١٢) نفسه، ص ٤٥

(١٣) عبد الهادي التازي، **جامع القرويين، المسجد والجامعة بمدينة فاس، موسوعة لتاريخها المعماري والفكري**، المجلد الأول ط١، ١٩٧٢ ص٤٢.

(١٤) إسماعيل عثمان عثمان، م، س ص٢٩٧.

(١٥) الألفي أبو صالح، **الفن الإسلامي أصوله فلسفته مدارسه**، دار المعارف مصر، ١٩٦٩، ص٢١٨.

(١٦) دعوة الحق، ص١٠٤.

(١٧) مؤلف مجهول، **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة دار الرشاد الحديثة ١٩٧٩، ص٣٨.

(١٨) حسن علي حسن، مرجع سابق، ص ٣٧٥.
(١٩) إبراهيم حركات، **المغرب عبر التاريخ**، الناشر، دار الرشاد الحديثة، سنة الطبع، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ ص ٢٤٠.
(٢٠) الجزنائي، م س ص ٤١-٤٢.
(٢١) ابن أبي زرع، **روض القرطاس...** م. س ص ٤٤.
(٢٢) عبد الهادي التازي، **جامع القرويين**، م، س ص ٦٧.
(٢٣) الجزنائي، م ن س ص ٥٨.
(٢٤) نفسه ص ٥٨.
(٢٥) عثمان عثمان م ، س ص ١٦٣.
(٢٦) جورج مارسي، **الفن الاسلامي** ، م س ص ١٤٤-١٤٦.
(٢٧) نفسه ص ١٤٦.
(28) Terrasse , L'art décoratif ... op.,cit. P. 113.
(٢٩) جورج مارسي، **الفن الإسلامي**، م ، س ص ١٤٧.
(٣٠) مارسي جورج، **الفن الاسلامي** م، س، ص ١٤٧.
(31) Terrasse, op,.cit . p. 104.
(٣٢) مارسي جورج، **الفن الاسلامي**، م، س ، ص ١٥٣.
(٣٣) عبد العزيز سالم، **المغرب الكبير**، م، س، ص ٧٦٤.
(٣٤) إبراهيم حركات، **المغرب عبر التاريخ**، م، ص ٢٤٤.
(٣٥) عثمان عثمان، م س، ج٣ ، ص ١٠٠.
(٣٦) مارسي جورج، **الفن الإسلامي**، م، س، ص ٣٠٥.
(٣٧) عبد العزيز بنعبد الله، "جوامع المغرب ومساجده"، **مجلة دعوة الحق**، العدد ٢٣٢ صفر ١٤٠٤/ نونبر ١٩٨٣.
(٣٨) عثمان عثمان، م س، ج٣ ص ١٠٠
(٣٩) ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، تحقيق عبد الهادي التازي، نشر دار الغرب الإسلامي، الطبعة ٣ ١٩٨٧م ص٦٧.
(٤٠) **الحلل الموشية**، م س ص١٤٤.
(٤١) عبد العزيز سالم، **المغرب الكبير**، م س ص ٧٣٦.
(٤٢) مارسي جورج، **الفن الإسلامي**، م، س، ص ١٥٣.
(٤٣) نفسه، ص ١٥٤.
(٤٤) أرنست كونل، **الفن الإسلامي**، م س، ص ١٤١.
(٤٥) مارسي جورج، م، س، ص ١٥٧.
(٤٦) حسن علي حسن، م، س ص، ١٠٥.
(٤٧) حسن السايح، م،س، ص، ١٩٣.
(٤٨) السايح حسن، م س، ص٢٦٥.
(٤٩) عبد العزيز بن عبد الله، **الفن المعماري بالمغرب والأندلس، الأخذ والعطاء**، المناهل، ص٣٠٨.
(٥٠) السايح حسن، م، س ص ١٤٢.
(٥١) تُعَدّ مدرسة العطارين، الواقعة شمال جامع القرويين في فاس، من أجمل المدارس المغربية على رغم صغر مساحتها، بسبب زخارفها البديعة التي تجعل منها تحفة عمرانية نادرة. أمر بتشييدها السلطان المريني أبو سعيد عثمان ما بين ١٣٢٣ و ١٣٢٥م، ويقال أنه أشرف شخصيًا على تأسيسها في البداية. وتتألف هذه المدرسة من صحن مكشوف فيه حوض ماء، تحيط به قاعة للصلاة مربعة وصالات معدة لاستقبال الطلاب والأساتذة. وتختصر زخرفة الجدران التي تحف بالصحن المكشوف جميع التقنيات التي اعتمدها فنانو المغرب في تزيين صروحهم، وهم أظهروا براعة كبيرة في التعاطي مع المواد المختلفة وأهمها الخشب والجبر والفسيفساء الخزفية المعروفة بالزليج والجفصين. أخذت مدرسة العطارين اسمها من الموقع الذي يُحاذيها وهو سوق العطارين.
(٥٢) مارسي جورج، **الفن الإسلامي**، م، س، ص١٥٧.
(٥٣) نفسه، ص٢١٠.
(٥٤) حول ظروف بناء هذه المساجد، يُنظر: عثمان عثمان م، س، ج٥.
(٥٥) أسسها السلطان أبو عنان المريني ما بين ١٣٥٠-١٣٥٥م.
(٥٦) مارسي جورج، **الفن الإسلامي**، م، س، ص٢٢٠.
(٥٧) عثمان عثمان م، س، ج٥، ص٢٧٩.
(٥٨) نفسه، ص٢٨١.
(٥٩) إبراهيم حركات، **"العمران وفن البناء في عهد بني مرين"**، مجلة دعوة الحق، عدد ٦ سنة ٧، ١٩٦٤، ص٤١.
(٦٠) عثمان عثمان، م، س، ج ٢، ص ٩٨.

المعالم الأثرية في مدينة مكناس
آليات الصيانة والإنقاذ

د. سعيد عبيدي
أستاذ باحث في التراث والتنمية
الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين – فاس
مكناس – المملكة المغربية

مُلَخّصْ

يتناول هذا المقال جوانب من التراث المعماري لمدينة مكناس وآليات الصيانة والإنقاذ، وذلك بمنهج استنباطي ينطلق من استعراض بعض النصوص التشريعية والقانونية لحماية التراث الثقافي في المغرب، ثم محاولة إبراز حظ المدينة الإسماعيلية من هذه القوانين عامة، ومن سياسة رد الاعتبار لمكونات عمارتها الدينية والمدنية والعسكرية التي يتألف منها نسيجها العمراني العتيق، مما مكن من الخروج بعدة نتائج أبرزها يتمثل في أنه رغم المجهودات المبذولة لحماية التراث ورد الاعتبار لعمار مدينة مكناس، فإن مسلسل التدهور والتلاشي يفوق بكثير الاستراتيجيات المعتمدة في هذا الشأن لصيانة وإنقاذ معالمها المعمارية التي تم تشييدها خلال العصر الوسيط والحديث والفترة الاستعمارية، مما يحتم على الجهات المعنية بذل جهود مضاعفة تستلهم التجارب الناجحة دوليًا وطنيًا في إدارة التراث وتثمينه.

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ١٩ أبريل ٢٠١٦
تاريخ قبـول النشـر: ١٥ أغسطس ٢٠١٦

كلمات مفتاحية:

مدينة مكناس، التراث المغربي، المعالم الأثرية، المباني التاريخية، التراث العمراني

معرّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.12816/0053272

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

سعيد عبيدي، "المعالم الأثرية في مدينة مكناس: آليات الصيانة والإنقاذ".- دورية كان التاريخية.- السنة الحادية عشرة- العدد الواحد والأربعون؛ سبتمبر ٢٠١٨. ص١٠١ – ١٠٥.

مُقَدِّمَةٌ

تعتبر مدينة مكناس بمعالمها التاريخية ومبانيها الأثرية المتنوعة ما بين الأسوار، الأبواب، الأبراج والقصور وغيرها، إحدى العواصم التاريخية للمغرب. ومدينة عريقة تشكل نموذجًا معماريًا متميزًا للمعمار المغربي الأصيل المتسم بالإتقان في الصنعة والتحكم في التقنية والمزج بين الفنية والجمالية، مما جعل هذه المدينة السلطانية تصنف في ٧ دجنبر ١٩٩٦ تراثًا عالميًا من لدن منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة المعروفة اختصارًا باليونسكو. وقد عرفت مدينة مكناس منذ بداية الألفية الثالثة ترميم عدد من المعالم التاريخية للمدينة، نتيجة الإهمال الذي طال غالبية المباني الأثرية المقيدة في عداد الآثار بحاضرة مكناس. مما أدى إلى تدهور كثير من المعالم الأثرية لمدينة الإسماعيلية وانهيار بعضها، وهذا ما جعل منظمة اليونسكو توجه إنذارًا وتهدد بسحب الاعتراف بمدينة مكناس كتراث عالمي للإنسانية إذا لم يتم ترميم معالمها التاريخية المقيدة في عداد الآثار. وتهدف مباحث هذا المقال الموسوم بـ "المعالم الأثرية بمدينة مكناس: آليات الصيانة والإنقاذ" إلى التعريف بتراث مدينة مكناس الغني والمتنوع الروافد والجهود المبذولة في سبيل الحفاظ على الموروث التاريخي والأثري للحاضرة الإسماعيلية.

أولاً: الموقع الجغرافي والتطور التاريخي لمدينة مكناس

١/١-الموقع الجغرافي لمدينة مكناس

تقع مدينة مكناس في المنطقة الجنوبية الوسطى ويحدها شمالاً إقليمي سيدي قاسم والقنيطرة، وجنوبًا إقليما إيفران وخنيفرة، وشرقًا مدينة فاس، وغربًا إقليم الخميسات. وتبعد مدينة مكناس عن العاصمة الإدارية الرباط بحوالي ١٤٠ كلم. وتتميز المدينة

الإسماعيلية بموقعها الاستراتيجي الهام على شكل هضبة متوسطة الارتفاع بين بداية سلسلة جبال الأطلس المتوسط ومقدمة جبال الريف شمالاً (منطقة زرهون)(١). وقد اكتسى موقع مدينة مكناس أهمية بالغة من الناحية الإستراتيجية والاقتصادية أهلها لتضطلع بأدوار مهمة منذ بداية تاريخها، وعلى مر فتراته المتعاقبة، حيث اعتبرت هدفًا أساسيًا لكل الدول المتعاقبة على حكم المغرب، وكذلك المستعمر الفرنسي.(٢)

٢/١-لمحة تاريخية عن مدينة مكناس

عرفت منطقة مكناس تعاقب عدة عهود، حيث تميز كل عهد عن سابقه كالعهد الإدريسي، المرابطي، الموحدي والمريني وصولاً إلى العهد العلوي الذي عرفت فيه مدينة مكناس أوج ازدهارها خلال عهد السلطان العلوي المولى إسماعيل (١٦٧٢-١٧٢٧م). وفي هذا السياق، فقد كانت مدينة مكناس قبل حكم المرابطين عبارة عن مجموعة من المدائن المتفرقة،(٣) تقع جلها شمال موقع المدينة الحالية، استوطنتها عناصر بشرية من قبيلة مكناسة الزناتية، أضيفت إليهم عناصر من القبائل وهي: ورزيغة وعوسجة. وفي عهد المرابطين تمت السيطرة على مدائن مكناس، وذلك بعد تأسيس المرابطين في عهد يوسف بن تاشفين حصن "تاكرارت"، الذي يعتبر النواة الأولى لمدينة مكناس.(٤) ومع مرور الزمن أصبحت الحاضرة المكناسية تحتضن عدة أسواق وأحياء ومساجد. ومما لا يزال قائمًا منها حتى اليوم: حومة كاوة ودرب الفتيان وغيرها.

وأما في العهد الموحدي فقد دخلت مكناس في مرحلة التمدن والحضارة، فزودت بالماء الذي جلب إليها من "عين تاكما" وذلك باستخدام قنوات من حجر متقنة البناء توضع في جوفها أنابيب الرصاص لحماية القاطنين بالمدينة من كل دنس،(٥) فضلاً عن تشييد أربعة حمامات هي: حمام الكدية، حمام المولى عبد الله بن أحمد، وحمام الجديد والحمام الصغير.(٦) وفي إطار توسيع المدينة وتزويدها بالمرافق العامة والأركان العمرانية، أحدث الموحدون أحياء جديدة، قد يكون من بينها حي سيدي أحمد بن خضراء. فضلا عن تأسيس دار الأشراف حيث يوجد مقر المشرف على الجبايات.(٧)

مع حلول العقد المريني اندثرت حوائر مكناس الواقعة على ضفاف نهر ويسلان وبوفكران وتحولت إلى جنات مغروسة، فنزح أهلها إلى المدينة الجديدة للاستقرار في أحيائها، فشرع أبو يوسف في بناء قصبة جديدة بمدينة مكناس وتشييد جامعها المعروف حاليًا بجامع للاعودة، فضلاً عن تأسيس المدرسة الفيلالية والمدرسة البوعنانية ومدرسة العدول. وقد امتازت المنشآت المرينية بجنوحها إلى المزج بين الطابعين الفني المغربي والأندلسي. وفي عهد الوطاسيين والسعديين لم تشهد مكناس مشاريع عمرانية جديدة، نتيجة المرحلة القصيرة للحكم الوطاسي بالمغرب واتخاذ السعديين لمدينة مراكش عاصمة لهم، فضلاً عن الانشغال بصد الغزو الايبيري للسواحل المغربية، الذي جعل الاهتمام ينصب على المدن الساحلية أكثر من الحواضر الداخلية. تحول مسار مدينة مكناس منذ أن اتخذها المولى إسماعيل (١٦٧٢-١٧٢٧) عاصمة لملكه، حيث أن اهتمامه بتشييد معالمها لم يكن أقل شأنًا من اهتمامه بترسيخ أسس العلاقات الدبلوماسية مع دول العالم شمالاً وجنوبًا، وبذلك جعل منها مفخرة العصر لدرجة جعلت المؤرخ الفرنسي سان ألون سفير لويس الرابع بقوله: "لقد كان المولى إسماعيل يريد أن يحدث لأمته آية من آيات ملكه".(٨)

ثانيًا: النصوص التشريعية والقانونية لحماية التراث المغربي

١/٢-المقاربة الاستعمارية لحماية التراث المغربي (١٩١٢-١٩٥٦)

عرفت المدن المغربية تطورًا كبيرًا بعد توقيع معاهدة الحماية الفرنسية في ٣٠ مارس سنة ١٢١٩، نتيجة ارتفاع عدد السكان الحضريين – بشكل لافت للانتباه-الذين قدر عددهم بـ ٦٥٠٠٠٠ نسمة سنة ١٩١٤م(٩). مما أجبر السلطات الاستعمارية الفرنسية تعمل على التخطيط والتنظيم والتقنين للتحكم في النمو الديمغرافي السريع للمراكز الحضرية المغربية آنذاك. وذلك ما يتجلى في إحداث الحماية الفرنسية لعشر مدن جديدة بالقرب من المدن العتيقة الكبرى بهدف ترسيخ الوجود الفرنسي بالمغرب عن طريق "الضبط الأمني للتجمعات الحضرية الكبرى وتسهيل استغلال وترحيل خيرات البلاد"(١٠).

وقد ارتكزت سياسة المقيم العام الجنرال ليوطي (١٩١٢-١٩٢٥م) لتطبيق سياسته في ميدان التعمير حول العمل على الفصل بين المدينة العتيقة والمدينة الأوربية الحديثة، وإعادة إحياء المدينة عن طريق مدها بالمرافق الضرورية، فضلاً عن تجريب المدن الجديدة. وفيما يخص النصوص التشريعية المرتبطة بحماية التراث خلال عهد الحماية فقد صدر ظهير ٢٦ نونبر ١٩١٢ المتعلق بحماية المعالم التاريخية لبلادنا. وفي ١٣ فبراير ١٩١٤ صدر ظهير شريف آخر أحدث ما يُسمى بـ "مناطق الحماية الفنية". فضلاً عن ظهير ٢١ يوليوز ١٩٤٥ المرتبط بالتعمير وكذلك الشأن بالنسبة لظهير ٣٠ يوليوز ١٩٥٢. وأما في

٣٠ شتنبر ١٩٥٣ فقد صدر ظهير آخر يتعلق بالتجزيئات والتقسيم العقاري[١١].

٢/٢-الإطار التشريعي للمحافظة على تراث مغرب ما بعد الاستقلال

بعد حصول المغرب على الاستقلال سنة ١٩٥٦، ظل العمل في مجال حماية التراث التاريخي والأثري ببلادنا مستمر بظهير ١٩٤٥ المرتبط بالمحافظة على المعالم والمباني والمواقع والكتابات المنقوشة والتحف الفنية والعاديات وحماية المدن العتيقة والهندسة المعمارية القروية. إلى حدود بداية الثمانينات من القرن الماضي، التي تمت خلالها المصادقة على الظهير الشريف رقم ١,٨٠,٣٤١ بتاريخ ١٧ صفر ١٤٠١ (٢٥ دجنبر ١٩٨٠)، الذي يتضمن الأمر بتنفيذ القانون رقم ٢٢,٨٠ المتعلق بالمحافظة على المباني التاريخية والمناظر والكتابات المنقوشة والتحف الفنية والعاديات. ويتكون هذا الظهير من ٦٢ فصلاً[١٢]. والجدول الآتي يوضح الأجزاء المكونة للقانون رقم ٢٢,٨٠:

جدول رقم (١)

مضمون الأجزاء التسع للقانون رقم (٢٢,٨٠)[١٣]

الجزء	ما ينص عليه
الجزء الأول	أحكام عامة خاصة بالعقارات والمنقولات
الجزء الثاني	تقييد المنقولات والعقارات
الجزء الثالث	ترتيب المنقولات والعقارات
الجزء الرابع	إخراج المنقولات والعقارات
الجزء الخامس	حق الشفعة المخول للدولة
الجزء السادس	حماية التحف الفنية والعاديات المنقولة
الجزء السابع	أعمال الحضر والاستكشاف
الجزء الثامن	إثبات المخالفات وإصدار العقوبات
الجزء التاسع	أحكام مختلفة وانتقالية

ثالثًا: المعالم الأثرية المقيدة في عداد الآثار في مدينة مكناس وآليات الحفاظ عليها

٣/١-المباني التاريخية المقيدة في عداد الآثار في مدينة مكناس

منذ عهد الحماية الفرنسية تم تقييد وترتيب عدد من المباني التاريخية لمدينة مكناس. وتجب الإشارة إلى تقييد المنقولات والعقارات وترتيبها يخضع للنصوص التنظيمية المعمول بها وطنياً. وجميع المعالم الأثرية لمدينة مكناس المقيدة في عداد الآثار بمدينة مكناس تم تدوينها خلال عهد السيطرة الاستعمارية الفرنسية ما بين ١٩١٢ و١٩٥٦. والجدول الآتي يبين المعالم والمباني والمواقع التاريخية المقيدة في عداد الآثار بمدينة مكناس.

جدول رقم (٢)

المباني والمواقع التاريخية المقيدة في عداد الآثار في مدينة مكناس[١٤]

المعالم الأثرية	نوع المعلمة	تاريخ الترتيب	رقم الترتيب
أكدال مكناس	مجموعة أثرية	١ يونيو ١٩٥٥	٤١
باب البرادعيين	باب	١٨ أكتوبر ١٩١٤	٠٣
باب بوعماير	باب	١٨ أكتوبر ١٩١٤	٠٣
باب البطيوي	باب	٣٠ غشت ١٩٣٢	٣٠
باب القاري	باب	٣٠ غشت ١٩٣٢	٣٠
باب القشلة	باب	١٨ أكتوبر ١٩١٤	٠٢
باب الخميس	باب	١٨ أكتوبر ١٩١٤	٠٤
باب القصدير	باب	٣٠ غشت ١٩٣٢	٣٠
باب الجديد	باب	١٨ أكتوبر ١٩١٤	٠٣
باب كبيش	باب	٣٠ غشت ١٩٣٢	٣٠
باب لالة خضراء	باب	٣٠ غشت ١٩٣٢	٣٠
باب منصور	باب	١٨ أكتوبر ١٩١٤	٠٢
باب تيزيمي	باب	١٨ أكتوبر ١٩١٤	٠٣
برج بيبي عيشة	برج	٣٠ غشت ١٩٣٢	٣٠
برج الماء	برج	٣٠ غشت ١٩٣٢	٣٠

برج المرس	برج	٣٠ غشت ١٩٣٢	٣٠
الدار البيضاء	قصر	١٨ أكتوبر ١٩١٤	٠٥
جنان بخليمة	حديقة	١٨ أكتوبر ١٩١٤	٠٨
مربط مولاي اسماعيل	مربط	١٨ أكتوبر ١٩١٤	٠٦
فندق الحناء	فندق	١٧ فبراير ١٩٢٣	٢٢
مستشفى لويس	مصحة	١٩ نونبر ١٩٢٠	١٤
قبة الخياطين	قبة	٢٣ مارس ١٩١٨	١٠
المدرسة البوعنانية	مدرسة	١٧ فبراير ١٩٢٣	٢٢
المدرسة الفيلالية	مدرسة	١٧ فبراير ١٩٢٣	٢٢
مدينة مكناس	مجموعة أثرية	٧ يناير ١٩٢٧	٢٥
كاتيب المدينة	الكتاتيب	١٧ فبراير ١٩٢٣	٢٢
صهريج السواني	مجموعة أثرية	١٩ أكتوبر ١٩١٤	٠٧
ساحة الهديم	مجموعة أثرية	٣٠ غشت ١٩٣٢	٣٠
الأسوارالمحاطة بأ كدال[١٥]	أسوار	٣٠ غشت ١٩٣٢	٣٠
سقايات المدينة الثمانية	مجموعة أثرية	٣٠ غشت ١٩٣٢	٢٢

٢/٣-آليات الحفاظ على المباني التاريخية لمدينة مكناس

رغم الإهمال الذي طال العديد من المباني التاريخية المقيدة في عداد الآثار بمدينة مكناس لسنوات، فإن الجهات المعنية بالحفاظ على المعالم الأثرية تبذل جهوداً لإعادة الاعتبار للتراث التاريخي لمدينة الإسماعيلية. وذلك ما يتجلى في أشغال الترميم التي شملت عدد من المعالم التاريخية للمدينة. وبالنسبة للجهات المتدخلة في المحافظة على المآثر التاريخية لمدينة مكناس فإنها تتجلى في مديرية التراث الثقافي والمجلس الإقليمي للمدينة والجماعة الحضرية التي تبحث عن موارد إضافية للترميم وذلك بتخصيص جزء من الفائض في ميزانيتها لإصلاح المآثر التاريخية أو بأخذ قروض أو تلقي دعم دولي من طرف المؤسسات الدولية المهتمة بحماية التراث.[١٦] وسنعمل في هذا المبحث على إعطاء نماذج لبعض المعالم التاريخية التي شملها الترميم بمدينة مكناس.

(٢/٣) ١-ترميم باب منصور

تم ترميم باب منصور يوم ١٨ نونبر ١٩٩٤، وقد شمل ترميم هذا الباب ما يلي:

- ❖ تبليط وصباغة الواجهات الداخلية للباب باللون الإسماعيلي.
- ❖ ترميم النقوش والزخارف الموجودة على الواجهة الرئيسة للباب.
- ❖ ترميم وإعادة تركيب البوابات الخشبية للباب كما كان الحال عليه من قبل.
- ❖ ترميم بوابات البيوت الداخلية.
- ❖ تزليج أرضية الفضاء الداخلي والخارجي للباب بالزليج التقليدي.
- ❖ ترميم الأعمدة الموجودة داخل وخارج الباب.
- ❖ إنارة فضاء الباب من الداخل والخارج، من أجل تزيينه وإبراز مكوناته الهندسية.[١٧]

(٢/٣) ٢-ترميم المعالم الأثرية لمدينة مكناس خلال الألفية الثالثة

شملت أعمال الترميم المنجزة لإعادة الاعتبار للتراث التاريخي بمدينة مكناس عدد من المعالم الأثرية للمدينة يوضحها الجدول الآتي:

جدول رقم (٣)

ترميم بعض المعالم التاريخية لمدينة مكناس[١٨]

العملية	التكلفة المالية بالدرهم
متحف دار الجامعي	200000 درهم
برج بلقاري	860 ألف درهم
باب جامع الأنوار	300 ألف درهم
صومعة جامع السنتيسي	196 ألف درهم
دار الباشوات	1697123 درهم
مكتبة الجامع الكبير	600 ألف درهم
باب المراح	1200000 درهم

تجب الإشارة في الأخير إلى أن غياب برنامج متكامل لترميم المعالم التاريخية بمدينة مكناس يجعل بعض المباني الأثرية تتعرض للتشويه أثناء ترميمها وهذا ما وقع لباب "كبيش" الذي كان

يتوفر على مدخل واحد وبعد أن هدم في دجنبر ٢٠٠٨ أصبح يتوفر على ثلاثة مداخل.

خَاتِمَةُ

خلاصة القول في هذا المقال، هو أن إعادة الاعتبار للتراث التاريخي والأثري لمدينة مكناس يتطلب القيام بأعمال فورية لترميم المآثر التاريخية وحفظها من الضياع، فضلاً عن تفادي بعض الحوادث المفجعة الناتجة سقوط بعض المباني التاريخية نتيجة الإهمال الذي يطالها. وغني عن البيان أن المحافظة على المعالم التاريخية وصيانتها بمدينة مكناس لن يتم إلا بتعاون جميع الأطراف المعنية، وهي مديرية التراث الثقافي والمفتشية الجهوية للمباني التاريخية والمجلس الإقليمي للمدينة، فضلاً عن الجماعة الحضرية بمكناس ومكونات المجتمع المدني. على اعتبار أن هذه المعالم تعبر عن ذاكرته التاريخية لحاضرة الإسماعيلية وهوية الأجيال السابقة والحالية في الزمن الراهن، كما أن هذه المعالم تشكل قاطرة حقيقية للتنمية المستدامة من أجل الرقي الاقتصادي والاجتماعي لساكنة مكناس. لذلك يجب علينا الحفاظ على هذه المآثر التاريخية الثمينة التي تدل على وجودنا التاريخي.

الهَوامِشُ:

(١) المصطفى بنفايدة، **مكناس جولة في التاريخ والمعالم**، شركة الطباعة برانت شوب، مكناس، ط. ٢، ٢٠٠٨، ص ٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ٧.
(٣) ابن غازي، **الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون**، المطبعة الملكية، الرباط، ط. ٣، ١٩٩٩، ص ١٤.
(٤) محمد المنوني، **"التخطيط المعماري لمدينة مكناس عبر أربعة عصور"**، مجلة الثقافة المغربية، ج ٧، ١٩٧٢، ص ٢١.
(٥) ابن عذاري المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، الطبعة الثانية، دار الثقافة، بيروت، ١٩٨٠، ص. ٣٦.
(٦) ابن غازي: مصدر سابق، ص ٢٥.
(٧) **مدينة مكناس تاريخ ومعالم، منشورات ودادية رؤساء المصالح الإدارية بمكناس**، رجب ١٤٠٨هـ/ مارس ١٩٨٨، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.
(٨) المرجع نفسه.
(٩) عبد الواحد مهداوي، **"حماية التراث العمراني بالمغرب بين المقاربة الدولية والرهانات الوطنية"**، مجلة دفاتر جغرافية، العدد ٣-٤، الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس، ٢٠٠٧، ص ٨.
(١٠) المرجع نفسه، ص ٩.
(١١) المرجع نفسه، ص ٩.
(١٢) الظهير الشريف رقم ١,٨٠,٣٤١ بتاريخ ١٧ صفر ١٤٠١ (٢٥ دجنبر ١٩٨٠) يتضمن الأمر بتنفيذ القانون رقم ٢٢,٨٠ المتعلق بالمحافظة على المباني التاريخية والمناظر والكتابات المنقوشة والتحف الفنية والعاديات، الجريدة الرسمية عدد ٣٥٦٤ بتاريخ ١٨ فبراير ١٩٨١، ص ٧٣.
(١٣) **الجريدة الرسمية**، العدد ٣٥٦٤، بتاريخ ١٨ فبراير ١٩٨١، ص٧٣.
(14) Source: SDAU de Meknés, 1955.
(١٥) عبد الواحد مهداوي، **دليل التراث الثقافي والطبيعي بالمغرب**، منشورات مرايا، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص ٢٠٨.
(١٦) لقاء مع السيد رئيس مصلحة المآثر التاريخية بالجماعة الحضرية لمكناس، يوم الجمعة ١٨ فبراير ٢٠١١.
(١٧) باب منصور العلج، **معلمة في خدمة الثقافة بمكناس**، منشورات بلدية المشور الستينية، شركة دار الصحافة، ص ٧.
(١٨) **"المندوبية الجهوية لوزارة الثقافة"**. نقلاً عن: جريدة الشرق الأوسط، الأحد ١٨ شوال ١٤٢٣ هـ-٢٢ ديسمبر ٢٠٠٢، العدد ٨٧٩٠.

ISSN: 2090 – 0449 Online
UIF Universal Impact Factor, [0.1101].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.02].

مقالات

المخزن
بين النموذج الفيودالي والاستبداد الشرقي



د. خديجة بن بوسلهام
دكتوراه في التاريخ المعاصر
جامعة محمد الخامس
الرباط – المملكة المغربية

مُلَخّص

المخزن مصطلح أطلق على الحكومة المغربية إلى حدود فرض الحماية، إلا أنه ظل في الدراسات الكولونيالية يدرج إما في خانة النظام الفيودالي الذي ساد في أوربا طيلة القرون الوسطى، أو ضمن النموذج الاستبدادي لآسيا خاصة إيران وأندونسيا وأحيانا الإمبراطورية العثمانية، وهو ما لوحظ ضمن الدراسات الانكلوسكسونية المتأثرة بالدراسات الكولونيالية. وبعد الاستقلال، حاولت الاجتهادات والدراسات المغربية والأجنبية على مختلف انتماءاتها، التأكيد على خصوصية المخزن واستمراريته وسيادته، دون أن يخلو ذلك من بعض الاستثناءات الذي عرفتها البلاد، في فترات الاضطرابات أو في عهد سلاطين تميزوا بشدة البأس والحزم والقوة سواء في الدولة السعدية أو العلوية. يحاول هذا العمل تسليط الضوء على هذه الاستمرارية والخصوصية المميزتين للمخزن وفق دراسة مقارباتية، تتطرق في البداية إلى تفكيك نظرية السوسيولوجي روبير مونطابي التي وصفت المخزن بالنظام الفيودالي وانتقادها من طرف باحث العلوم السياسية المغربي، ثم الوقوف على نموذج الاستبداد الشرقي وهل يطابق طبيعة المخزن، وفي الأخير الدراسات المغربية والروسية التي أظهرت أن للمخزن خصوصيته، لنخلص بعد ذلك إلى أن المخزن هو كنظام حكم تفرد بالمغرب خلال القرن التاسع عشر واستمر إلى حدود توقيع الحماية الفرنسية.

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ٢٩ يوليو ٢٠١٦
تاريخ قبـول النشـر: ٠٨ نوفمبر ٢٠١٦

كلمات مفتاحية:
المخزن، النظام الفيودالي، الدراسات الكولونيالية، الاستبداد الشرقي، الدراسات الانكلوسكسونية

معرِّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.12816/0053273

الاستشهاد المرجعي بالمقال:
خديجة بن بوسلهام، "المخزن بين النموذج الفيودالي والاستبداد الشرقي".- دورية كان التاريخية.- السنة الحادية عشرة- العدد الواحد والأربعون؛ سبتمبر ٢٠١٨. ص١٠٦ – ١١١.

مُقَدِّمَةُ

أثارت مؤسسة المخزن اهتمام الباحثين والدارسين الأجانب خاصةً من منظور امبريالي في إطار تكالب الأطماع على الإيالة الشريفة، فوجب والحال هذه التعريف به وضبط آليات اشتغاله ومجال نفوذه وطبيعة العلاقات المتشعبة منه، حيث شبه تارة بالنموذج الفيودالي، وأخرى بالاستبداد الشرقي. وغني عن البيان أن الاختلاف في المقاربات والخلاصات ينم عن مقاصد من السهل الانتباه إليها، بالإضافة إلى تضارب الآراء والنعوت باختلاف منظريها، الأمر الذي طرح ضرورة الوقوف على معرفة خصائص هذين النموذجين ومدى تشابههما، ومقاربتهما لمفهوم المخزن، مما يمكن في آخر التحليل من الوقوف على مدلوله وطبيعته. هل ينتمي إلى النموذج الأول أم الثاني؟ أم أن هناك خصوصية ميزته وتميزه لتضعه في منأى عن هذه التصنيفات الجاهزة والأحكام المسبقة؟

سنحاول في خلال هذه المساهمة إماطة اللثام عن بعض ما تعرض له المخزن المغربي من إسقاطات وأحكام ارتبطت بشكل كبير بفترة من فترات تاريخه وأغلبها في القرن التاسع عشر ومطلع العشرين في ذروة التغلغل الاستعماري. ولا نجزم بأننا سنلم بجميع الدراسات سواء التي تحاملت عليه وجانبت الصواب، أو تلك التي جاءت مدافعة إما من باب الوطنية، أو أنصفته من الجانب العلمي المحض[١]. وللإجابة عن هذه التساؤلات لابد

من الوقوف على بعض الدراسات الأوربية والأمريكية والمغربية، بل وحتى الروسية التي تناولت المخزن بالدراسة.

بداية يمكن تقسيم الأبحاث التي تناولت دراسة المخزن إلى:

- دراسات ارتبطت بالبحث الكولونيالي أمثال ما خطه بومي (Beaumier)[٢]، وشارل دو فوكو (Charles de Faucault)[٣]، ودو لامارتينيه (La Martinière)[٤] وكَوتيي (Gautier) ودي زيكونزاك[٥] (De Zegonzac) ودوتي[٦] (Doutté) وميشو بيلير (Michaux Bellaire)[٧] وغيرهم كثير. جاءت هذه الدراسات في معظمها لتفسر جانبًا من سياسة الحماية الفرنسية، ولتضع تبريرات للنهج الاستعماري بالمغرب. ونجد في تحاليل وتنظير الباحث والسوسيولوجي روبير مونطاني Montagne[٨] ما يؤكد الطروحات السائدة داخل الأوساط المعرفية الاستعمارية، وهي في الواقع عبارة عن بحث لبعض المبررات التاريخية لسياسة القواد الكبار التي نهجتها الحماية الفرنسية بالجنوب المغربي، والتمهيد لطرح سياسة الظهير البربري للتفريق بين مكونات المجتمع المغربي. هذا ما دفع بمونطاني ومن دار في فلكه، إلى تشبيه المخزن بالنظام الفيودالي كما سيأتي لاحقًا.
- الدراسات والأبحاث الأنكلوسكسونية أمثال ويتفوكل (Wittfogel)[٩]، كيرتز (Geertz)، وكِلنر (Gellner)[١٠] ومونسون (Munson)[١١] في دراساتهم عن المغرب، وخاصية هذه الدراسات أنها قامت بمقارنة بين المغرب ودول من جنوب شرق آسيا أنموذج أندونسيا في دراسة (Wittfogel) أو مع إيران وأحيانا إمبراطورية العثمانية، وليس من قواسم سوى أنها تتقاسم معه الديانة الإسلامية، وأخيرًا الدراسات المغربية منذ بداية السبعينيات أمثال دراسة جرمان عياش[١٢]، وعبد الله العروي[١٣] وغيرهما كثير.
- الدراسات الروسية التي جاءت في مرحلة متأخرة، نذكر من بينها فيدياسوفا[١٤] (Vidyasova)، وإيفانوف[١٥] (Ivanov)، واورلوف[١٦] (Orlov).

لمعالجة القضية المطروحة، يجدر بنا أن نتطرق لهذه الدراسات للوقوف على وجهة نظرها في تعريفها للمخزن.

أولاً: المخزن نموذج فيودالي: طرح مونطاني

اعتبر مونطاني أن التنظيم القبلي يتكون من عدة قرى تحمل أكبرها اسم "الموضع" وتحتوي على مسجد ومخزن للحبوب وتتداول فيما بينها أمورها الداخلية، كما تسمح بظهور زعيم محلي يحمل لقب "أمغار"، وتعزز الوحدة القبلية من خلال مجموعة من الأحلاف بين اللف و"الإيغص"، مع الحرص على أهمية تاقبيلت داخل القبيلة، واحترام العادات والتقاليد والأعراف لكل منها، بل الاحتكام إليها في حالات النزاع وضبط المعاملات على سبيل المثال اقتسام الماء بين القبائل سوس[١٧].

كانت هذه الوحدة الاجتماعية كفيلة بصمود القبائل على المستوى السياسي حيث تسمح بتعيين مجلس الأعيان "أنفلاس" وذلك ما عبر عنه مونطاني بالأنظمة القبلية "الديمقراطية وأطلق على هذه الوحدات نعت "الجمهوريات"، متناسيًا وجود سلطة مركزية تمثل في المخزن -وإن ضعفت أحيانًا- فيتقوى على حسابها الزعماء المحليين، ذلك أن السلطان كان يزكي القائد الذي تختاره القبيلة ويرسل ظهير تعيينه. كما يمكنه رفض هذا القائد وتعيين أخر من خارج القبيلة، وهو ما اعتبره مونطاني أداة عمل وتخريب المخزن لهذه النظم الجماعية التي شكلت النسق السياسي لكيانات الأطلس لحساب الحكم الشخصي للقواد المخزنيين. وتأسيسا عليه، خلص إلى أن جوهر نظام الحكم المخزني استبدادي. ويتقاطع معه في هذا الاتجاه، ما ذهب إليه الباحث الأمريكي مونسون (Munson) عندما تحدث عن منطقة الريف[١٨] غير أن هذه المنطقة كذلك لم تكن تعرف "سلطة محلية" على نطاق واسع، إذ اقتصرت على كبار الفلاحين (الملاكين) وهم أقلية بالريف، ومن كان من دون أرض اشتغل خماس أو رباع لدى مالك الأرض من دون أن يشعر أنه تابع لهذا المالك مثلما حصل في أوربا بين الأسياد (النبلاء) والأقنان[١٩].

غير أن ما غاب عن مونطاني ومونسون، عندما تحدثا عن الزعامات المحلية وسياستهم بالمنطقة، ما كان ابن خلدون قد توصل إليه في القرن الرابع عشر الميلادي من كون نفوذ الدولة يتناقص في الأطراف[٢٠]، مما يسمح بظهور زعامات محلية لا بعكس في الواقع انسلاخها عن المخزن أو السلطة المركزية بقدر ما تجسد كسلطة محلية خاضعة لنفوذ المخزن والسلطان. إن ما تميز به المناطق البعيدة عن يد السلطان من الدأب على تنفيذ الأحكام استنادًا إلى أعرافها وعاداتها بشكل كبير، لا يتعارض مع سياسة المخزن المركزي، مادامت تدفع الضرائب وتعترف بسلطته وتخطب باسم السلطان يوم الجمعة. ثم إن هذا الأخير يهب للذود عنها ضد أي تدخل أو اعتداء أجنبي.

أما مجالس الأعيان (إنفلاس) التي تحدث عنها كثيرا مونطاني وارتكز عليها في بناء نظريته، فإنه أقر بأنها لم تكن لتقتصر

على الأطلس الكبير وسوس بل وجدت في الأطلس المتوسط، وقد تطرق إليها بالتفصيل على سبيل المثال لا الحصر، أحمد التوفيق في أطروحته عن منطقة إينولتان[٢١]. وحتى تلك الزعامات الفردية التي كانت تنشأ بين الفترات وتأثر بها مونطاني كثيرا، وأسقطها على عموم منطقة سوس والأطلس الكبير، فلم يكن لها تأثير كبير خاصة أنها كانت تنشأ بطرق ملتوية مبنية على الدهاء والطموح السياسي والرشاوى، إلى جانب التحالفات القبلية التقليدية[٢٢] لكنها سرعان ما تتعرض للزوال بموت صاحبها، أو على الأصح، بمقتله من طرف أبناء قبيلته، مستغلين في ذلك ضعف الدولة في فترة من فتراتها، شأنها في ذلك شأن كل الدول التي عرفها التاريخ الإنساني.

ولتصبح نظرية روبير مونطاني صحيحة، كان يلزم هذه الزعامات المحلية تكوين "جمهوريات" أو "إمارة" داخل المغرب لها أجهزتها، ودواليب حكمها وقادرة على لعب أدوار سياسية ورعية تابعة تؤدي الضرائب، وهو الأمر الذي لم يتحقق في تلك النماذج التي ساقها كنموذج لأطروحته، لاسيما نموذج القائد إبراهيم من قبيلة إداواتنان. والبين أن إشكالية المخزن المركزي من الناحية التاريخية والاجتماعية لدى مونطاني، لم يكن لينظر إليها على أنها مسار (Processus) ونظيمة سياسية داخلية بقدر ما هي معطى توفر لديه قبليا وصاغ عليه نموذج أطروحته. ولا أصدق على ما نقول من شهادة المقيم العام الأول للحماية الفرنسية، الجنرال ليوطي (Lyautey)، عندما تحدث عن المخزن على أنه "حكومة وإن عرفت فوضى مؤقتة"[٢٣] في فترة من فتراتها. هذه عبارة تتكرر، لا سيما قبيل توقيع عقد الحماية، وقد استفاضت الدراسات المغربية والأجنبية في شرح أسباب تلك الفوضى وأصولها، مما يدفعنا إلى القول بأن مونطاني تأثر كثيرا بسياسة الجنرال ليوطي عندما كان مديرًا لمكتب الاستعلامات في منطقة الحدود - وجدة -[٢٤]، ثم فيما بعد عندما أصبح مقيمًا عامًا من خلال تبنيه السياسة الأهلية.[٢٥]

ثانيًا: الاستبداد الشرقي

انطلق أغلب الذين أصبغوا صفة الاستبداد الشرقي على المخزن من نموذج المولى إسماعيل (١٦٧٢ - ١٧٢٧)، وحاولوا مقارنته بالأنظمة التي عرفتها آسيا المسلمة، خاصة الدولتين الصفوية ببلاد فارس والعثمانية في المشرق برمته، بل ذهبوا إلى مقارنته بالنظام المعتمد في الصين وأندونسيا أحيانًا[٢٦]. وبنى أصحاب هذا التيار نظريتهم على هذا الأنموذج الوحيد في تاريخ المغرب، وهو زمن مولاي إسماعيل، غير آبهين بما ميز زمن هذا السلطان وجعله فريدًا جوهرًا وأشكالاً، بدليل دخول البلاد فور وفاته مباشرة في أزمة طويلة امتدت على مدى ثلاثين سنة (١٧٢٧-١٧٥٧). ثم إن الدول التي تعاقبت على حكم المغرب، قلما "جادت" بسلاطين جعلوا الاستبداد أساس ملكهم، ومن يتأطرون في هذه الخانة قلة تعد على رؤوس الأصابع، حيث نجد في أواخر القرن السادس عشر مثالاً آخرًا عن الاستبداد ويتعلق الأمر بالسلطان السعدي أحمد المنصور الذهبي الذي حكم المغرب في ظرفية صعبة تمثلت فضلا عن التطاحن داخل البيت السعدي نفسه، في المناورات العثمانية على الحدود الشرقية من جهة، والأطماع الإيبيرية في الناحية الشمالية الغربية من جهة أخرى.

ثم إن ما تناساه هؤلاء الدارسون هو أن خصائص الاستبداد الشرقي تتنافى كلية مع خصائص المخزن بالمغرب؛ إذ كانت هناك ملكية فردية للأرض ولوسائل الإنتاج عكس ما كان قائمًا في الشرق الأقصى مثلاً، وهو ما تؤكده مجموعة من النوازل الفقهية التي تناولت النزاعات حول الأرض من ميراث وخصومات حول الترامي على أراضي الغير إلى غير ذلك من النوازل... كما يؤكد ذلك أيضًا تقرير المقيم العام ليوطي الذي أكد فيه بشكل لا يقبل الجدل أن الشعب المغربي عامل نشيط... متمسك بالأرض والملكية الفلاحية.[٢٧]

ثالثًا: المخزن نظيمة "دولتية"[٢٨]

حاولت بعض الدراسات المغربية الرد على ما اعتبرته تجنيًا وتحاملاً على مؤسسة المخزن ونظام الحكم بالمغرب. أولاها أطروحة محمد الحبابي[٢٩] الذي عمل على إقامة البينة على تاريخانية جهاز الحكم، لكونه حافظ على استمراريته وقدرته على فرض وجوده داخليًا وخارجيًا، وتأكيدًا لفكرة كون الحكومة مجرد جهاز تنفيذي، أسس الحبابي طرحه على وجود مخزن بجهازين واحد مركزي والآخر محلي[٣٠]، مما يرسخ وجود لامركزية واسعة تمثل في كون وجود القائد لا ينفي حفاظ القبيلة على إدارة نفسها بواسطة جماعاتها، وتشبثها بأنظمة لم تكن لتتخلى عنها في ظل سلطة المخزن وأحيانًا فقط سلطة السلطان ضمن مؤسسته الشريفة. وهنا يلتقي الحبابي مع جرمان عيّاش في دراسته عن "المجتمع الريفي والحكم المركزي المغربي" عن وجود قوتين سياستين مختلفتين أصلاً واتجاهًا يتوقف عليهما مصير القبيلة، أولاهما خاصة بها وتنتهي إلى أفراد القبيلة، بينما تأتي الأخرى من الخارج أي من الدولة، ويتحقق الاتصال في شخص القائد الذي يُعيّن من طرف السلطان[٣١].

ويتساءل عيّاش قائلاً: "لماذا إذن سيعمد السلطان، حتى لو كان قادرًا على ذلك إلى التدخل في مؤسسات تستجيب لحاجيات شعبه، وتكفيه في ذات الوقت عناء تولي الإدارة

بنفسه"[٣٢]، فدوره "كان يقوم لا على التدخل في الحياة الداخلية للقبائل، وإنما على إشراكها في الحدود والمقاييس اللازمة في مجابهة المشاكل المطروحة أمام البلاط قاطبة: الدفاع الخارجي، التكافل أمام الكوارث الطبيعية، حماية القوافل..."[٣٣]. ثم هناك قاعدة عمل بها السلاطين المغاربة وتزخر بها المراسلات الرسمية، حيث كانت تترك "المبادرة" للقائم على الشؤون في عين المكان، وأسوق مثالاً عن السلطان عبد الرحمان بن هشام (١٨٢٢-١٨٥٩) الذي كان يختم رسائله إلى عماله في الأقاليم بالعبارة التالية "أنت الحاضر هناك وليس من رأى كمن سمع"[٣٤].

كما تناول جرمان عياش مسألة العنف خاصة من خلال الحركات التي كان يقوم بها السلاطين، التي جعلت بعض الدارسين الأجانب يتخذونها مطية لنعت المخزن بتلك الصفة، واعتبر أن العنف لم يكن خاصية تطبع بالمطلق سيرتهم في الرعية، حيث كان التعامل يتأرجح بين العنف واللين وفق ما تدعيه الضرورة السياسية. ونورد في هذا الصدد مقتطف من رسالة السلطان عبد الرحمان إلى عامله على تطوان ونواحيها، جاء فيها: "فرأينا استصلاحهم بالأدب والصفح تأليفا لأمثالهم وتسكينا للشارد"[٣٥]. وهذا ما دفع بالسوسيولوجي بول باسكون (Paul Pascon) إلى القول بأن المخزن كان يمتلك "عنفاً شرعياً"، يستعمله كلما بدا له لازمًا لاستمراريته. والواقع أن وظيفة التحكيم التي كان يؤمنها المخزن، لم تكن لتنفي التحكم في تسيير البلاد باعتباره طرفًا فاعلاً من مكونات المجتمع[٣٦]، فهذا الأخير يعتبره باسكون "مجتمعًا قائديًا مخزنيًا يسيطر على نظام قبلي في طور الاندثار... وأن ما يمكن اعتباره نظامًا إقطاعيًا برمته يدخل تحت سيطرة النظام الرأسمالي العالمي كما يتجلى ذلك في ميدان الإنتاج والتبادل"[٣٧].

ولا يمكن الحديث عن المخزن دون الإحالة على تصور عبد الله العروي لماهيته، فقد اعتبره[٣٨] جهازًا إداريًا يشمل فضلاً عن الجيش والبيروقراطية، النخبة الاجتماعية التي تضم الفئة التي تتقاضى راتبها من المخزن. وبذلك فالمقصود بالمخزن من وجهة نظر العروي لا يقف عند نظام الدولة وشكله، بل هو بمثابة بنية منظمة وجدت لوجود دولة ومجتمع يطغى أحدهما على الآخر دون أن يلغيه، لهذا لا يمكن وصفه بالفيودالية أو بالاستبداد الشرقي، ويخلص في الأخير إلى أن المخزن بالمغرب هو بنية دولتية لها خصوصيتها وخصائصها.

ويتقاطع مفهوم المخزن عند العروي مع الدراسة التي قام بها المستشرق الروسي فلاديمير أرلوف (Orlov)[٣٩]، حيث رأى بأن القائلين بعنف المخزن اتخذوا أسلوب الإسقاط فقط، فأسقطوا نموذج الحكومات الشرقية على المغرب دون اعتبار للتباين والاختلاف اللذين يميزان هذا عن ذاك. وأورد الباحث مجموعة من الحقائق بيّن من خلالها أنه لا سبيل إلى الارتكان لمقارنة بينهما، أو إدراج المخزن ضمن خانة الاستبداد مستتيرًا بمجموعة من المعايير نذكر من بينها على سبيل المثال لا الحصر:

- سيادة الإسلام كانت حاجزًا أمام استبداد المخزن، وذلك لاعتبارات مرجعية روحية وثقافية. وهنا يتقاطع ما ذكره المستشرق الروسي مع الباحث المغربي جرمان عياش؛ فالسلطان يعتبر أميرًا للمؤمنين راع لرعيته.
- مرجعية ثقافية تجسدت في شخص السلطان، وكانت تنبني على الشرف ومباركة المجتمع بقبائله وحواضره له. ونجد في مثال منطقة الريف ما يعزز الطرح وإن صنفتها بعض الكتابات أمثال موليراس (Moliéras) رغم أنه لم يزر قط المغرب وغيره كثير، في خانة بلاد السيبة، حيث دأب أهلها على تبرير انحباس المطر بغضب السلطان عليهم: "إن سيدنا السلطان غاضب علينا"، مما يدفع بالقبيلة إلى تحين أول فرصة لتقوم بطلب زيارة السلطان و"الدار المباركة" مستغلة المناسبات الدينية، لتبعث بوفد يمثلها يكون في الغالب من أعيان القبيلة وصلحائها وعلمائها.[٤٠]

خاتمة

لا يسعنا في الأخير ضمن هذا الموضوع الشائك، إلا القول إن المخزن لم يعرف نظامًا (إقطاعيًا/ فيوداليًا) بمفهوم الفيودالية، كما عرفتها أوربا في العصور الوسطى. كما لا يمكن إسقاط نموذج الاستبداد الشرقي على النظام المخزني داخل المغرب بالشكل الذي عرفته الدول الأسيوية، وإنما حاول السلاطين أقلمة المخزن وفق خصوصية هذا البلد، حيث كان يسمح بـ"انتخاب" أو تكوين مجالس الجماعات "إنفلاس"/ لجماعات التي تحدث عنها مونطاني، كما كان يترك لبعض القواد تسيير قبائلهم في إطار العادة التي كانت تحملها المراسلات المخزنية "ليس الحاضر كالغائب"، لا سيما عندما كانت تعرض على المخزن بعض المواضيع أو النوازل التي يصعب على السلطان الحسم فيها لغياب رؤية واضحة في المسألة، من ذلك ما أورده مؤرخ تطوان محمد داوود على لسان السلطان في رسالة لعامله على المدينة قائلاً: "وأنت أعرف الناس بهما، فأعلمنا بما هو الحق في ذلك، وأشر بما هو الصواب، والله يرشدك".[٤١]

كما أن الدراسات التي تحدثت عن المخزن كنظام فيودالي أو نظام استبداد شرقي، توقفت فقط عند الدولة العلوية وبعض سلاطينها دون أن تتفحص السيرورة التاريخية للدولة المغربية بتعاقب الأسر على الحكم؛ فالدراسات المغربية تحدثت عن مخزن واحد عرفه المغرب منذ عهد الأدراسة، ولم يغير فيه نظام الحماية إلا المظاهر الشكلية(٤٢).

وحتى الكتابات التي تبنت آراء استبداد أو عنف المخزن وجدت نفسها تتحدث عن السلاطين بالجمع بينه وبين مكونات المجتمع، من ذلك ما ورد في عرض طوماسي (Thomassy) عند وصفه للسلطان المولى عبد الرحمان بن هشام (١٨٢٢-١٨٥٩): "هذا الأمير شأنه شأن جميع رؤساء الإسلام (...) لا يجد نفسه معضد الجانب إلا بالاستناد إلى آراء مسبقة مستقاة من العقيدة التي يعتبر الزعيم الروحي لها، وتُعَدّ مصدر قوته، إنه لا يحكم حكماً نافذ المفعول إلا بالتمسك قبل كل شيء بعقيدة المسلمين المتحمسين ليضمن طاعتهم والسلطة المطلقة التي يوليها كل منهم للزعيم الديني. ولهذا فالروح الثورية لرعاياه لهي جديرة، في هذه الظروف المعقدة التي تتوازن فيها الطاعة والسلطة، بأن تجره للحرب مرة أخرى".(٤٣)

الهَوامِشُ:

(١) محمد جادور، مؤسسة المخزن في تاريخ المغرب، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود، الدار البيضاء،٢٠١١.

(2) Beaumier (A.), Itinéraire de Mogador a Maroc et de Maroc a Saffy (Fevrier 1868), imp. De Emartinet, Paris, 1868.

(3) Faucault (CH. De), Reconnaissance au Maroc (1883-1884), éd. D'aujourd'hui, Paris, 1985.

(4) La Martinière (Henri de Poisson), Notice sur le Maroc, Paris, 1897.

(5) Segonzac (Marquis de), Au cœur de l'Atlas (mission Maroc, 1904- 1905), éd. Larose, Paris, 1910.

(6) Doutté Edmond, Mission du Maroc : En Tribus, librairie Paul Genthner, Paris, 1914.

(7) Michaux- bellaire (Ed.), «L'organisme marocain» in Revue du Monde Musulman, n°. 29. Vol. IX, 1909.

(8) R. Montagne, Les berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc, Paris, 1931,

هناك دراسة نقدية لهذه الأطروحة قام بها أستاذ العلوم السياسية محمد البردوزي تحت عنوان:

Berdouzi Mohamed, Robert Montagne et les structures politiques du Maroc pré – colonial, thèse du 3(ème) cycle, Rabat, 1981

(9) Wittfogel, Le Despotisme Oriental : Etude comparative du pouvoir total, éd. De Minuit, Paris, 1977

(١٠) تم انتقاد النظرية الانقسامية لكلنر Gellner من طرف مجموعة من الدارسين والباحثين المغاربة، نذكر من بينهم عبد الله حمودي، وعلي صدقي أزايكو

Hammoudi Abdellah, «Ségmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté: réflexions sur les thèses de Gellner», in Hesperis-Tamuda, Vo,l XV, 1974, facs. Unique, P. 197

(11) Munson HenryJr, The Mountain People of Morocco: tribesmen or Peasants? Midddle Eastern Studies, 1981.

(١٢) جرمان عياش، دراسات في تاريخ المغرب، ترجمة محمد الأمين البزاز ومحمد التسماني، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الرباط، الطبعة الأولى، ١٩٨٦.

(13) Laroui Abdellah, Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830 -1912), Maspero, Paris, 1997.

(14) Vidyasova, Structures sociales du Maghreb précolonial. Genèse et typologie, 1987.

(15) Ivanov, Les tribus libres et imposables de l' Afrique du Nord au XIV siècles- dans les pays arabes.

(16) Orlov, Organisation sociales traditionnelle du Maroc alaouite (mi XVIII- début du XIX siècles), conceptions – structures –corrélation, 1998.

(17) Berque Jacques, Structures sociales du Haut Atlas, éd. PUF, 2éme édition, Paris, 1978, P. 108 -110.

(18) H. Muson, The Mountain People of Northwestern Morocco: Tribesmen or Peasants, Middle Eastern Studies, Volume 91, N°2, 1989.

(١٩) جرمان عياش، مرجع سابق، ص. ١٩٥.

(٢٠) ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، دار الفكر، بيروت، ١٩٨١. وقد تطرق بلانديي (Balandier) إلى هذه النظرية، وطورها عندما تحدث عن الدولة التقليدية والدولة الحديثة،

Balandier Georges, L'anthropologie politique, éd. PUF, Paris, 1967, P. 161, 173.

(٢١) التوفيق أحمد، المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (اينولتان ١٨٥٠-١٩١٢)، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٣، ص. ١٠٧ وما بعدها.

(22) Berdouzi, structures du Maroc..., Op.Cit, P.86.

(٢٣) الناصري محمد المكي، سياسة الحماية الفرنسية، تقرير سري للمارشال الليوطي سنة ١٩٢٠، القاهرة، ١٣٥٧ / ١٩٣٨، ص. ١٤-١٥.

(24) Venier, (P.), Lyautey avant Lyautey, L'Harmattan, Paris, 1997, p. 199.

(٢٥) هي سياسة اعتمدت بالأساس على قياد كبار برزت أهميتهم الاستراتيجية لوجودهم ومراقبتهم لأهم الممرات المؤدية إلى الصحراء، مثل القائد التهامي الكلاوي بالنسبة لممر تيزي تيشكا المؤدي إلى الصحراء الشرقية، أو القائدين الكندافي والمتوكي بالنسبة للأطلس الكبير الغربي. وللاستفادة من مواقعهم منحت لهم سلطات الحماية في عهد الليوطي صلاحيات كبيرة، وكانوا أداة طيعة في يدها، ومنحت الاستمرار للحضور الفرنسي. للمزيد انظر عبد اللطيف اكنوش، تاريخ المؤسسات والوقائع الاجتماعية بالمغرب، مطبعة أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، (د.ت)، ص. ١٣١.

(26) Greetz, (C.), Observer l'Islam: Changement religieux au Maroc et Indonésie, Paris, éd. La Découverte, 1992.

فقد اتخذ من علاقة السلطان المولى إسماعيل بالعالم الفقيه أحمد اليوسي والمحنة التي تعرض لها هذا الأخير ليضفي على حكم المولى إسماعيل طابع الاستبداد، ويقارنها بشخصية أندونسية هي شخصية Kalijaga ص٤٤.

(٢٧) الناصري، م. س، ص. ١٥.

(٢٨) مصطلح اعتمده عبد العروي في استخلاصه لمفهوم المخزن.

(29) M. Lahbabi, Le gouvernement marocain à l'aube du XX siècle, Casablanca, éd. Maghrèbinies, 2éme édition, 1975.

(٣٠) نفسه، صفحة. ١٨٤.

(٣١) جرمان عياش، مرجع سابق، ص. ٢٠٤-٢٠٦.

(٣٢) توصلت إلى الأمر نفسه الدراسات السوسيولوجية، انظر مثلاً: أطروحة رحمة بورقية حول قبيلة زمور وعلاقتها بالمخزن: الدولة والسلطة والمجتمع، دراسة الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩١.

(٣٣) عياش، مرجع سابق، ص. ١٥٣-١٥٤.

(٣٤) خديجة بن بوسلهام، **المخزن والمجتمع في النصف الأول من القرن التاسع عشر – عهد المولى عبد الرحمان بن هشام**، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة محمد الخامس، الرباط، ٢٠٠٥.

(٣٥) رسالة سلطانية مؤرخة بـ ١٢ محرم ١٢٥٥ موافق ٢٨ مارس ١٩٣٩، المرجع السابق. ضمن الملحق.

(36) Pascon, Paul, Le Makhzen et le Sous alAqsa (1821-1894), correspondances politiques de la maison d' Illigh, éd. et CNRS et Toubkal, 1988, p.346.

(37) Pascon Paul, « Féodalisme ou caidailisme au Maroc ? entre les préjugés et les idéologies : le doute », Lamalif, n°120, Novembre 1980, PP 24- 28.

(38) Laroui , Les origines.., Op. Cit, p. 234.

(39) V. Orlov, Despotisme non despotique, Tribu, Etat et Islam au Maroc alaouite mi XVIII- début XIX siècle, Ejos, II, 1999, n° 2, p. 2 – 25.

(٤٠) عياش، مرجع سابق، ص.٢٠٧.

(٤١) داوود محمد، **تاريخ تطوان**، المجلد الثامن، المطبعة الملكية، الرباط، ١٩٧٩، ص. ٣٠٤.

(42) Cherfi, Rachida, Le Makhzen politique au Maroc hier et aujourd'hui, Afrique Orient, Casablanca, 1988

وكذلك انظر الحبابي، مرجع سابق؛ محمد أشقير، **"بعض ملامح الدولة في المغرب ما قبل الاستعمار"** مجلة أقلام، س. ١٧، ع. ٥٦، أبريل ١٩٨٢.

(43) Thomassy (R.), Le Maroc et ses caravanes, ou relations de la France avec cet empire, 3éd, Pnf , Paris,1859, P.89.

ISSN: 2090 – 0449 Online
UIF Universal Impact Factor, [0.1101].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.02].

مقالات

مناطق المغرب غير النافع في سياسة الاستعمار الفرنسي
منطقة تافيلالت نموذجًا



د. مولاي الزهيد علوي
دكتوراه في التاريخ المعاصر
أستاذ في الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين
مكناس – المملكة المغربية

مُلَخّص

بعد صراع وتنافس سياسي كبير بين الدول الاستعمارية استطاعت فرنسا أن تنفرد بالمغرب وترتبط معه بموجب عقد الحماية، الذي كان بمثابة صك يفسح لها المجال داخل أرضه لكي تمارس سياستها التوسعية والاستغلالية في إطار مشروعها الاستعماري الكبير بإفريقيا الشمالية، حيث يأتي احتلال المغرب كحلقة ضمن مسلسل الاستغلال الاقتصادي والاستراتيجي الذي بدأ بالجزائر وانتهى بالمغرب. في هذا الإطار كان التوجه العام للسياسة الفرنسية يهدف إلى الكسب بأكبر قدر ممكن من الموارد الاقتصادية للمغرب، وقد كانت فرنسا تحاول استغلال جميع الوسائل ومختلف الأساليب المسهلة لذلك بأقل ثمن، هذا المنطق سيفرض تقسيم المغرب إلى مجالات ومناطق مختلفة حسب طبيعة المخطط الذي وضع لها، والدور الذي أسند إليها لتقوم به، ومن حيث الهدف الذي يمكن أن تحققه. لقد شكلت مناطق الجنوب الشرقي بالمغرب عمومًا ومنطقة تافيلالت بشكل خاص مجالاً ذو أهمية جيوستراتيجية كبيرة في نظر القوات الفرنسية، وبهذا انكشفت نوايا هذه الأخيرة وأسباب سعيها إلى تطويق المنطقة والسيطرة عليها، على اعتبار أنها مصدر تهديد للمشروع الاستعماري الفرنسي، ومصدر تشويش على المسار الطبيعي لعمل سلطات الحماية. نحاول من خلال هذ المقال التطرق لهذا الموضوع من خلال المحاور التالية: (بداية اهتمام الفرنسيين بتافيلالت، ودوافع وأهداف اهتمام فرنسا باحتلال تافيلالت). وقد وصلنا إلى مجموعة من النتائج التي مفادها أن السياسة الاقتصادية والجهوية للأسلوب الاستعماري، تم التمييز فيها بين أنواع مختلفة من المجالات تبعًا لظروفها الطبيعية والبشرية، وهكذا اتجه المخطط الاستعماري الفرنسي نحو تقسيم المغرب إلى قسمين أو مجالين: "المغرب النافع" ويمكن الاستفادة منه بتنمية قدراته الإنتاجية، و"المغرب غير النافع"، تم التركيز فيه على هدفين أساسيين هما: (كونه مكان استراتيجي لضمان أمن النظام الاستعماري، وكونه مكان يتوفر على احتياط بشري ويد عاملة مهمة).

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال:	١٢	أبريل	٢٠١٦
تاريخ قبـول النشـر:	٠٧	يوليو	٢٠١٦

كلمات مفتاحية:
تاريخ المغرب الحديث، الاستعمار الفرنسي، تافيلالت، النظام الاستعماري

معرّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.12816/0053274

الاستشهاد المرجعي بالمقال:
مولاي الزهيد علوي. "مناطق المغرب غير النافع في سياسة الاستعمار الفرنسي: منطقة تافيلالت نموذجًا".- دورية كان التاريخية.- السنة الحادية عشرة- العدد الواحد والأربعون؛ سبتمبر ٢٠١٨. ص ١١٢ – ١١٧.

لقد تمكنت القوات الفرنسية من تحديد الخصوصيات التاريخية والطبيعية والبشرية لمنطقة تافيلالت، وذلك بالاعتماد على المعطيات التي وفرتها التقارير والدراسات الاستعمارية المهيأة من طرف البعثات الاستكشافية بالمنطقة، فرسمت انطلاقًا من ذلك مخططها التوسعي بالمنطقة من خلال وضع هذه الأخيرة في صورتها الحقيقية داخل المشروع الاستعماري الفرنسي العام بالمغرب، ثم تحديد طبيعة وأشكال التدخل بها. هذا التدخل الذي خلف انعكاسات مختلفة على جميع المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

أولاً: بداية اهتمام الفرنسيين بتافيلالت

سنحاول من خلال هذا العنصر تحديد أهمية المنطقة داخل المشروع التوسعي الفرنسي، وتحديد الأهداف الاستعمارية من وراء المنطقة كذلك، والتي بدأت تتكون منذ وقت مبكر عن عقد معاهدة الحماية، وسنعتمد في ذلك على تحليل مجموعة من التقارير التي هيئها الرحالة الأجانب (الأوروبيين) حول المنطقة، والمنشورة في بعض المجلات الاستعمارية الفرنسية، لكن أهمها تلك المنشورة في نشرة لجنة إفريقيا الفرنسية " Bulletin du comité de l'Afrique Française".

زار مجموعة من الرحالة الأوربيون المنطقة منذ أواسط القرن التاسع عشر، وقطعوا طرق القوافل التجارية، هدفهم المقصود هو تهيئة المجال للاستعمار، ولم يكن هؤلاء الرحالة فقط من فرنسا بل كانوا من مختلف الدول الاستعمارية الشيء الذي يبرهن على الأهمية التي أثارت الدول الاستعمارية.

الأول هو روني كايي (René caillé) [١] الذي قام برحلته ما بين ١٨٢٧ و١٩٠٢، وقد تنكر في صفة رجل مسلم من أصل مشرقي، وأحيانًا أخرى في صفة رجل مغربي حسب الظروف من أجل ضمان أمنه، وقد جاء إلى المنطقة من غينيا مرافقًا لإحدى القوافل المتجهة نحو الشمال عن طريق السودان مرورًا بتمبكت وتوات وتافيلالت، وقد أتم رحلته عبر طنجة التي استقبل بها من طرف نائب القنصل الفرنسي. كما زار الألماني جيرار رولف [٢] (Gerhard Rohlfs) منطقة تافيلالت مرتين الأولى في سنة ١٨٦٢. اتبع خلالها طريق سوس ليتم رحلته اتجاه الشرق عبر طريق الواحات، لكنه جرح بالقنادسة (بمنطقة تافيلالت)، فاضطر إلى قطع رحلته، وفي سنة ١٨٦٤ مر بتافيلالت رفقة شريف زاوية وزان الذي سلمه رسالة توصية. وقد نشر رولف تقرير عن رحلاته في عددين من نشرة لجنة إفريقيا الفرنسية سنعتمد على أهمها. مراسل جريدة الزمن [٣] (W.B Harris) هو الآخر زار منطقة تافيلالت خلال (١٨٩٣-١٨٩٤)، وقد اتبع طريق مراكش ليلحق بالسلطان مولاي الحسن الذي كان يقيم خلال هذه الفترة بمنطقة تافيلالت.

من خلال الاطلاع على تقارير رحلات هؤلاء الرحالة يتضح أنهم زاروا المنطقة قصد جمع المعلومات التي تصف الحياة الاقتصادية والسياسية للمنطقة تمهيدًا لاحتلال محتمل، وقد وصفوا بشكل مفصل كل المسالك والمحطات التجارية القريبة والبعيدة المدى، وتكلموا كذلك في تقاريرهم عن الصناعة التقليدية وعن الإنتاج الفلاحي للمنطقة أيضًا. لكن النظرة السوسيوسياسية للمنطقة كانت وراء الوصف المشوه والفضفاض وغير المدقق، وقد شكل التطابق بين مختلف القبائل ومجالاتها الخاصة النقطة المشتركة بين هذه الأعمال الوصفية للمنطقة، وتم التركيز بالخصوص في هذه الأعمال على الفوضى المنتشرة في المنطقة، والطابع الوحشي للقبائل الرحل والرعوية.

في هذا الصدد كتب (George c colin) سنة ١٧٨٧: «..أن آيت ازدك تعتبر من أسوأ ما خلق الله هناك» وبنفس الصورة وصف كل من R.Caille وG.Rholfs و W B Harris آيت عطا، ومثَّلهم كَاهبي وقاطعي طريق، وأن وحدتهم لا تقوم سوى على قاعدة هاتين الخاصتين. وهذا الحكم يبدو طبيعياً عندما نعلم أن الثغرات التي شابت روايات هؤلاء الكتاب نتجت عن كون عملهم اقتصر على الملاحظة، الشيء الذي أدى إلى تفسير غير منسجم مع الحقيقة. فالواقع أن كل القبائل تعرف جيدًا مجالها الخاص، وكل شخص أو جماعة أجنبية [٤] تغامر داخل أرض أي قبيلة يتم اعتراضها حتى تخضع لقانون المرور، ومقابل ذلك يتم ضمان أمنها حتى تجتاز حدود مجال القبيلة.

إن قانون المرور هذا فسر من طرف هؤلاء الرحالة بالفوضى، ولكنهم نسوا بأنهم في تنقلاتهم كانوا يرافقون القوافل وهذه الأخيرة كانت ترغب في الدفع لضمان أمنها، وأكثر من ذلك كانت تستفيد من أماكن الإيواء والمطاعم والمؤونة بالنسبة لدوابهم خلال محطاتهم بين فاس وتافيلالت من جهة، وبين تافيلالت ومراكش من جهة أخرى، كما أن رسوم المرور كانت تشكل نوع من الدخل المهم بالنسبة للقصور والقبائل المحادية لهذين الخطين التجاريين. فعمومًا كان عمل هؤلاء بالرغم من أهميته ناقصًا وغير دقيق، وغير قادر على بناء قاعدة لاستراتيجية سياسية وعسكرية من أجل تدخل عسكري فعال، لأنه اعتمد على الملاحظة والوصف غير الدقيق مما أعطى أحكامًا خاطئة بخصوص الوضعية السياسية للمنطقة، أحكامًا جوهرها أن قبائل المنطقة تعيش دائمًا في فوضى وغير قادرة على التحالف لصد الأخطار الأجنبية.

لم يكن النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي فقط هو الذي عرف زيارة فريق من الفرنسيين، الذي تأقلم مع الحقائق السوسيو- ثقافية المغربية وحاول تنمية معارفه حول المنطقة التي كانت وشيكة الاحتلال، فالسنوات الأولى من القرن العشرين الميلادي عرفت مجموعة من الكتابات الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية حول المنطقة، وقد كتب أحد الأساتذة بهذا الخصوص: "هذه النخبة تكونت حول الجمعية الجغرافية والأركيولوجية بوهران، وهكذا ما بين ١٩٠٠ و

١٩٠٨ وصلت حصيلة عملها ٣٢ مؤلف منشور، ويمكن تتبع هذا البحث الطويل حول تطور المبادلات التجارية بين القبائل الجزائرية والقبائل المغربية"[٥].

بعد احتلال بشار وواحات توات في ١٩٠٠ و١٩٠٢ انتقل هذا العمل إلى ضباط الشؤون الأهلية، واتخذ طابع سياسي عسكري واضح، وقد وجه بشكل خاص إلى الوجهات التالية:

- العلاقات بين القبائل، وخصوصا بين الكونفدراليتين آيت عطا وآيت ايفلمان.
- تقديرات السكان المستقرين ناحية بناحية، وكذلك بالنسبة للرحل.
- الروابط بين الرحل والمستقرين.
- تقديرات البنادق التي يمتلكها الرحل والمستقرين.

من بين هؤلاء الكتّاب نأخذ مثلاً (Le chatelier) الذي أعطى وصفًا لكل القصور الموجودة في المنطقة مع العدد التقريبي للبنادق، الذي قدر بـ ١٠ آلاف بندقية للرتب ومدغرة[٦]، وقدر الساكنة بحوالي ١٠٠٠٠٠ نسمة[٧]، لكن هذا الرقم يبدو مبالغ فيه جداً. ضابط الشؤون الأهلية (Berriau) قام بعمل مشابه لسلفه، وقد تضمن هذا العمل زيادة على ذلك طرق تافيلالت اتجاه الشرق، مع تدقيقات حول المسالك، ومختلف المحطات والطرق المختصرة الموجودة[٨].

هذه المعلومات تعتبر شيئًا ما أدق من تلك التي أتى بها الرحالة لأنها تحمل خصائص عسكرية، حيث أن احتلال المنطقة بدأ انطلاقًا من الشرق، وكل ضباط الشؤون الأهلية أتوا من الشرق (بشار وعين الصفراء). هذه الأعمال شكلت قاعدة لتحديد أهمية المنطقة واستراتيجيتها داخل المشروع الاستعماري الفرنسي باعتبارها منطقة ذات خصوصيات استراتيجية وطبيعية واقتصادية وبشرية تميزها عن باقي مناطق المغرب، وانطلاقًا من ذلك سيتم تحديد دوافع وأهداف التدخل في المنطقة.

ثانيًا: دوافع وأهداف اهتمام فرنسا باحتلال تافيلالت

في إطار السياسة الاقتصادية والجهوية للأسلوب الاستعماري تم التمييز بين أنواع مختلفة من المجالات تبعًا لظروفها الطبيعية والبشرية، وهكذا اتجه المخطط الاستعماري الفرنسي نحو تقسيم المغرب إلى قسمين أو مجالين: "المغرب النافع" ويمكن الاستفادة منه بتنمية قدراته الإنتاجية، و"المغرب غير النافع" تم التركيز فيه على هدفين أساسيين هما:

- كونه مكان استراتيجي لضمان أمن النظام الاستعماري.
- كونه مكان يتوفر على احتياط بشري ويد عاملة مهمة.

ومنطقة تافيلالت بحكم وضعيتها الجغرافية المحادية للجزائر، وبحكم ماضيها التاريخي، وبحكم محدودية مواردها الفلاحية أصبحت مؤهلة لتشغل الوظيفة المحققة للهدفين المذكورين، ويتضح ذلك جليًا في رؤية العسكريين الفرنسيين عند حديثهم عن المنطقة في المخطط التوسعي، ونأخذ هنا قول أحد القادة العسكريين وهو القائد بيير فيكار (Pierre Vicard)، حيث يقول بخصوص المنطقة: "تافيلالت تشكل بقعة محرومة يصعب استيعابها نهائيًا من وجهة نظر فلاحية، هذه المنطقة لا تملك حتى الحد الأدنى من الماء الكافي، إلى حد أن اكتظاظها بالسكان يدفع ساكنتها إلى الهجرة كل عام خارج موسم جني التمور اتجاه الغرب والشرق، احتلال المنطقة من طرفنا لم يكن ذا مصداقية لو لم يكن ضروريًا من الناحية العسكرية حماية المناطق الأكثر خصوبة لملوية، الأطلس المتوسط، والمجاورة لها، ولو لم تشكل خزانًا من الرجال سيزودوننا بيد عاملة مهاجرة، وشغيلة وسريعة، وبعدد مهم."[٩]

هذا النص يكشف بشكل واضح عن الأهداف الحقيقية والأساسية التي جعلت الفرنسيين يهتمون بمنطقة تافيلالت، وهناك نصوص أخرى سنعتمد عليها في تحليل هذه الأهداف التي يمكن تقسيمها إلى هدفين كبيرين ورئيسيين:

١-إيقاف دور المنطقة كلجأ ومعقل للمقاومين وضمان أمن النظام الاستعماري

تنبه الفرنسيون إلى أن الجنوب المغربي وضمنه منطقة تافيلالت كان دائمًا وعبر تاريخ المغرب يشكل منطلق التناوب السياسي للدول المغربية التي تعاقبت على حكم المغرب، ولذلك بدأ التفكير في أن استمرار التوغل الاستعماري، والتنازلات المخزنية سيجعل المناطق الجنوبية بقيادة زعماءها الدينيين والسياسيين (الهيبة بين السمارة ومراكش، الكونتي بين توات ودرعة، نيفروتن بتافيلالت) تثور ضد هذا الوضع، من جهة لتحصين مناطق نفوذها، ومن جهة أخرى لمقاومة الاحتلال الفرنسي للمغرب ككل، وفي هذا الصدد يقول أحد العسكريين الفرنسيين: "الماضي علمنا أن كل الحركات الكبيرة في التاريخ التي خلقت البلبلة داخل المغرب قد ولدت داخل الجنوب، الماضي علمنا أن داخل هذه المناطق هناك مشاغب قابل دائمًا للظهور وتأسيس موجة كبيرة من الشغب كتلك التي قامت ما مرة في السابق، الماضي علمنا أيضًا أن كل عمل سياسي ولو كان كاملاً لا يدوم طويلا إذا لم ينته باحتلال مادي."[١٠]

في الحقيقة رأي صاحب هذا النص يكاد يكون معممًا عند الكثير من الشخصيات في فرنسا والجزائر، الذين بدأوا يفكرون في منطقة الجنوب الشرقي واستراتيجيتها في توحيد وضمان أمن المنطقة الفرنسية السوداء أو الإمبراطورية الفرنسية بشمال أفريقيا. وهكذا بدأ الكل يطالب شيئًا فشيئًا بالأمن الذي يعتبر شرطًا أساسيًا للعمل بالمنطقة(١١). فالموقع المركزي لمنطقة تافيلالت داخل جزء كبير من الإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية بإفريقيا يبين الدور الذي ستقوم به المنطقة بصفتها واحة شاسعة وتضم ساكنة مهمة، ولذلك أصبحت مركزًا مهمًا في الحفاظ على أمن النظام الاستعماري، ويمكن الحديث عن ذلك من منطلقين:

- تحقيق أمن النظام الاستعماري بشكل عام داخل الإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية بإفريقيا من وجهة نظر اقتصادية، لأن فرنسا كانت تنوي بناء خط سكة حديدية يربط بين أطراف الإمبراطورية في الشمال والجنوب والشرق والغرب، ويكون مركزه هو منطقة تافيلالت التي تعتبر محورًا تجاريًا عبر التاريخ يربط أوروبا بتجارة أفريقيا جنوب الصحراء، ونظرًا لتمركز مجموعات كبيرة من قبائل الرحل في المنطقة وجب التفكير في تحقيق الأمن بالنسبة لهذا المشروع داخل المنطقة، لكن فرنسا عدلت في آخر المطاف عن التفكير في هذا المشروع لأسباب سياسية واقتصادية(١٢).
- إذا كانت المنطقة ذات أهمية استراتيجية في تحقيق أمن الإمبراطورية الاستعمارية الفرنسية بشكل عام، فإن هذه الأهمية تزداد بالنسبة لضمان أمن نظام الحماية الفرنسية بالمغرب بشكل خاص، والمغرب النافع بشكل أخص، حيث يمكن التركيز على الدور السياسي الذي لعبته المنطقة في ضمان أمن ونجاح مؤسسات السلطة التي أسست في المغرب.

فالمنطقة إذن لم ينظر إليها من وجهة اقتصادية كباقي مناطق المغرب النافع، ولكن النظرة الأمنية هي التي كانت متحكمة في التعامل معها، ولعل هذا ما يؤكده تصريح ليوطي التالي: "حقيقة أن تافيلالت حاليًا في أيدينا بالشكل الذي يمكننا من الآن فصاعدًا تأمين كل البلاد الواقعة في شرق ملوية وزيز وتافيلالت حتى المنطقة الحدودية مع الجزائر، القضايا المطروحة أمام التهدئة وأمام سيطرتنا على المنطقة قد حسمت".(١٣)

كل هذه الهواجس والتخوفات والنظرة الأمنية المتشددة تجاه المنطقة من طرف الفرنسيين قد أكدتها المقاومة التي عرفتها المنطقة، حيث أبانت عن شراسة وعنف شديد، وأن لها القدرة على فتح فترة سياسية جديدة في مغرب الأزمة، وذلك ما يفسر طبعا ضراوة وأهمية القوات الاستعمارية الفرنسية من أجل القضاء على المقاومة بالمنطقة وغيرها من المناطق الجنوبية، وإبعاد الخطر عن النظام الاستعماري داخل المغرب.

ربطت مشاهد التقتيل بتافيلالت بأسلوب مرعب بين ١٩١٦ و١٩١٩، ففي ٩ يوليوز ١٩١٦ تم كسر حركة آيت عطا وآيت حمو بمسكي، وتم قتل ٥٠٠ مغربي في هذه المواجهة، بعد ذلك كانت مواجهة أخرى قرب المعاضيد تم فيها القضاء على ٦٠٠ مقاوم(١٤)، وما بين ١١ و١٥ أكتوبر ١٩١٨ كانت مواجهة قصر الدار البيضاء التي أطاحت بـ ١١٠٠ مقاوم، كما فقد رجال نيفروتن في هذا الوقت ٦٠٠ فرد في معركة كاوز، وانتهت حرب أولاد مبارك قرب تيزيمي في ٣١ دجنبر ١٩١٩ بقتل ٦٠٠ مقاوم أيضا. فخلال خمس معارك تم القضاء على حوالي ٣٣٠٠ مقاوم مغربي(١٥)، وذلك ما شكل صورة حقيقة لعنف التدخل العسكري بالمنطقة التي بقيت تقاوم وتشكل خطرًا على الحماية الفرنسية إلى حدود سنة ١٩٣٦.

٢-تحرير قوة العمل المحلية

تقوم السياسة الاقتصادية والجهوية للاستعمار على توزيع غير متساو للتنمية الاقتصادية داخل المجال، وذلك اعتماداً على المؤهلات الطبيعية والاقتصادية لكل جهة. من هذا المنطلق تعتبر منطقة تافيلالت واحة مكتظة بالسكان داخل منطقة شبه صحراوية لا يمكنها تحقيق الهدف من أي محاولة لتنمية قوة الإنتاج المحلية، وقد عبر عن ذلك ليوطي بإصداره لمرسوم يصف فيه المنطقة من الناحية الاقتصادية يقول فيه: "منطقة ذات قيمة اقتصادية ضعيفة جدًا، لا يمكن أن تقدم موارد ذات قيمة للتجنيد، لا تزن سوى نمط ضعيف في ميزان كل أنواع الموارد التي يقدمها المغرب لفرنسا".(١٦) فعلى الرغم من أن منطقة تافيلالت تتوفر على نسبة كبيرة من السكان، إلا أن الظروف الطبيعية والاقتصادية للمنطقة لا تسمح بتنمية الطاقات الإنتاجية المحلية، فالمؤهلات الفلاحية بالمنطقة ضعيفة جدًا ولا تسمح بتحقيق الاستيطان الزراعي المنشود من طرف المعمرين الفرنسيين، لأن الفلاحة بالمنطقة تقوم أساسًا على السقي، كما أن ثروة التمور بدأ يهددها خطر مرض البيوض الذي يصيب أشجار النخيل(١٧). هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالموارد المعدنية توجد بنسبة ضعيفة في المنطقة، وذلك ما جعل الشركات الاستعمارية تفضل الاستثمار في مناطق أخرى كأحولي وميبلاضن وبني تادجيت بمنطقة ميدلت(١٨).

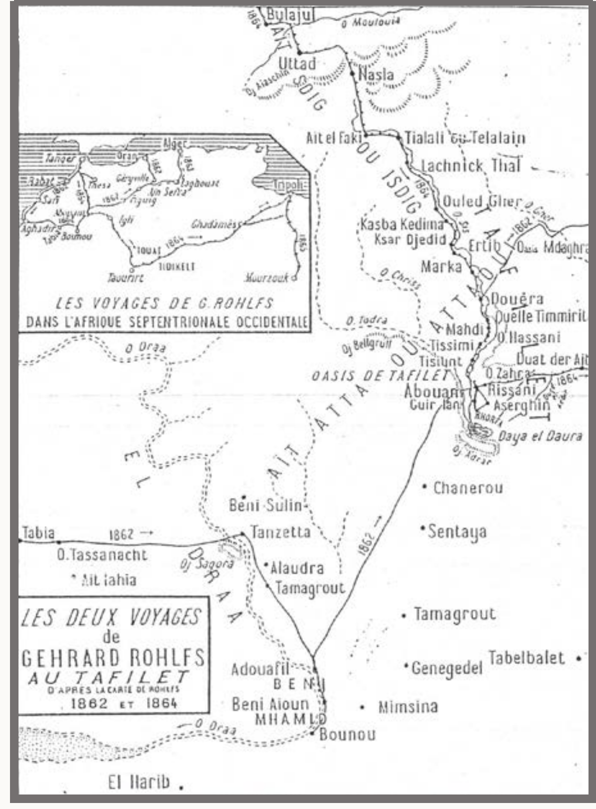
في ظل هذه الظروف أصبحت منطقة تافيلالت خزانا لليد العاملة يمكن أن تستفيد منها سلطات الحماية في تنمية اقتصاد الجهات المهمة في إطار الاقتصاد الاستعماري، وبذلك سوف يتم تصدير الساكنة المحلية اتجاه أوراش العمل بالشرق (الجزائر) وباقي المناطق المغربية الأخرى، كما أن سلطات الحماية كانت بحاجة إلى يد عاملة مهمة داخل المنطقة لتنظيم وتجهيز هذه الأخيرة قصد التحكم فيها من الناحية العسكرية والإدارية(١٩)، وذلك بتعبيد الطرق والمسالك وبناء الثكنات ومساكن العسكريين المشرفين على إدارة المنطقة. كما أن سكان المنطقة شكلوا موردًا مهمًا للتجنيد، فالروايات المحلية تؤكد أن أبناء المنطقة قد ساهموا داخل الجيش الفرنسي في المعارك التي دارت في شمال إفريقيا وفي الحرب العالمية الثانية، حيث فرض على كل قبيلة تجنيد عدد معين من شبابها مقابل مبلغ تتكلف القبيلة بدفعه.

خَاتِمَةُ

عمومًا فكل الخلاصات والاستنتاجات التي يمكن استخلاصها من كل هذه المعطيات وهذه الدوافع والأهداف، ستشكل أساس التصور والرؤية الاستعمارية اتجاه منطقة تافيلالت، وتحديد آليات وميكانزمات التعامل معها من جميع النواحي وعلى جميع المستويات، ولا شك أن ذلك سيكون مخالفًا لباقي مناطق المغرب. فلا شك أن اليد الاستعمارية بعد السيطرة الكلية على المنطقة ستطال مجموعة من القطاعات الحيوية داخل المجتمع الفيلالي، وستعمل على تسخيرها لصالح مخططها التوسعي بالمنطقة، وذلك وفق التصور والاستراتيجية التي شكلت أساس تدخلها بها، كما أن المجالات الرئيسية لتطور المجتمع ستعرف تحولات مهمة، كما ستخلف مجموعة من النتائج مست بشكل غير متكافئ مختلف بنيات المجتمع المحلي. هذه الانعكاسات ينبغي الوقوف عليها بشكل عام من خلال تحليل بعض عناصرها داخل أهم مجالات المجتمع، وذلك بتناول المجال الاقتصادي، والتحولات التي مست بعض قطاعاته، خصوصًا القطاعات التقليدية كالفلاحة والتجارة وقطاع الحرف والمعادن، وكذلك المجال الاجتماعي، الذي يوقفنا على حركة الهجرة التي كانت نتيجة أساسية لتحرير قوة العمل المحلية، كما ينبغي الوقوف على الصحة والتعليم كقطاعين حيويين داخل المجتمع، ثم التحولات المجالية التي عرفتها المنطقة.

الملاحق

خريطة الرحلتان اللتان قام بهما الألماني جرار رولف إلى منطقة تافيلالت.



المصدر:

Bulletin du Comité de l'Afrique française, Renseignements Coloniaux, N° 8, Août 1910, p.245.



الهَوامِش:

(1) René Caillé, **Le Tafilalet**, Bulletin du Comité de l'Afrique française, Renseignements Coloniaux, 1911, p: 63-80.

(2) Gerhard Rohlfs, **Le Tafilalet**, Bulletin du Comité de l'Afrique française, Renseignements Coloniaux, 1910, p: 243-257.

(3) George.C.Colin, **Un voyage de Fés au Tafilalt en 1787**, Revue de Géographie du Maroc, Janvier 1934, p: 3-8.

(٤) نقصد بالأجنبي كل مَنْ لا ينتمي إلى القبيلة أو أحد الفروع المكونة لكونفدراليتها.

(5) Mohamed Daoud, **les processus de l'évolution socio - spatiale dans la moyenne vallée du Ziz (Sud-Est marocain)**, thése de doctorat de 3(éme) cycle, Toulouse 1984, p: 114.

(٦) الرتب ومدغرة هما قريتين كبيرتين بمنطقة تافيلالت.

(7) Le Chatelier, **notes sur les villes et tribus du Maroc 1890 Tafilalt, Tizimi, Mdaghra, Rteb**, Impr. A. Burdin, 1902, p: 21-27.

(8) Berriau, **Notes sur l'oued Ziz**, Bulletin du Comité de l'Afrique française, Renseignements Coloniaux, 1904, P.P 125-131.

(9) Pierre Vicard, **Le Tafilalet**, Bulletin du Comité de l'Afrique française, Renseignements Coloniaux, 1921, p: 169.

(10) Lieutenant Gaulis, **Le Tafilalet**, Bulletin du Comité de l'Afrique française, Renseignements Coloniaux, Mars, 1928, p. 189.

(11) Ibidem.

(١٢) محمد الفلاح العلوي، **"الجنوب الشرقي المغربي بين المقاومة والعمل الوطني منطقة تافيلالت نموذجًا"**، ندوة المقاومة المغربية في الجنوب الشرقي أكتوبر ١٩٩٨، نشر المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير ٢٠٠٠، ص: ٦٨.

(13) Daniel Rivet, **Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc 1912-1925**, l'Harmattan- Paris 1988, T 2, p :66.

(14) Rapport politique mensuel du protectorat français, juillet 1916, Archives Nationales des Rabat.

(15) Daniel Rivet, op cit, p: 69.

(16) Ibidem, p: 63.

(17) San auteur, **Etude entreprise pour la défense des palmiers-dattiers dans le Sud marocain**, dans le Bulletin d'information du Maroc, N° 24 décembre 1948, p: 59-61.

(18) A. Alcouffe, **Les ressources minières des provinces de Meknès et du Tafilalet**, Bulletin Economique et Social du Maroc, N° 72, Avril 1957, p. 507-513.

(19) Rapport politique mensuel du protectorat français, juin 1916, Archives Nationales des Rabat.

ISSN: 2090 – 0449 Online
UIF Universal Impact Factor, [0.1101].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.02].

دراسات

الحركة الوطنية في فاس على عهد الحماية
من خلال جريدة La Volonté Du Peuple



عبد السلام انويكًة

أستاذ باحث في التاريخ المعاصر

المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين

تازة – المملكة المغربية

مُلَخّصْ

شكل العمل الصحفي المكتوب باللغتين العربية والفرنسية على عهد الحماية، رغم ما كان محاطًا به من رقابة وتتبع وشروط قانونية مضايقة، في فترة طغى عليها الهاجس الأمني السياسي والعسكري. مرآة عاكسة لمختلف المتغيرات والأحداث، فكان برصد دقيق أحيانًا كثيرة لليومي من الوقائع والتطورات. وإذا كانت صحافة السلطات الفرنسية بالمغرب قد انخرطت في الدعاية السياسية، لإنجاح مشروعها الاستعماري والحفاظ على الوضع القائم من أجل تحقيق استغلال اقتصادي للبلاد وفق ما كان مخططًا له. فإن الصحافة المغربية رغم محدودية منابرها، بسبب ما فرضته الإقامة العامة من قيود قانونية وإدارية وسياسية. شكلت أداة عمل لدى النخبة المغربية المثقفة لإبراز مواقفها وردود فعلها تجاه الحماية، ولكيفية تدبير إدارتها للأمور بالمغرب. وقد ارتبطت معظم تجارب العمل الصحفي المكتوب خلال مرحلة الحماية بنشأة الأحزاب السياسية ونشاطها، ومن هنا أهمية ما ارتبط بها من اختيارات أيديولوجية واختلافات، ومن تباين في شكلها ومضمونها وخطابها الإعلامي ودرجة تأثيرها في مجريات الأحداث، بل والإسهام كذلك في تقوية إيقاع الحركة الوطنية والرفع من سقف مطالبها. وجريدة "إرادة الشعب" volonté du peuple كواحدة من المنابر الإعلامية الوطنية، ضمن خريطة المكتوب بالفرنسية خلال فترة بداية الثلاثينات من القرن الماضي. كانت لها مكانتها ليس فقط كأداة تواصل مع المجتمع والسلطات الاستعمارية، بل كإسهام في عمليتي التعبئة والتحسيس داخل فاس، وبباقي حواضر البلاد ذات الأهمية زمن الحماية (سلا، تطوان، طنجة، الرباط، البيضاء..). إضافة لأدوارها المؤثرة رغم محدودية فترة صدورها، خاصة على مستوى إذكاء وتقوية الحركة الوطنية من خلال إثارة عناية الإقامة العامة، لأهم مطالب الشعب في الإصلاحات.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث:	١٧	يناير	٢٠١٧
تاريخ قبـول النشـر:	٢٨	أبريل	٢٠١٧

كلمات مفتاحية:
فاس, الصحافة الوطنية المغربية, الاستعمار الفرنسي, جريدة إرادة الشعب, العمل الصحفي

معرِّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.12816/0053275

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:
عبد السلام انويكًة. "الحركة الوطنية في فاس على عهد الحماية من خلال جريدة La Volonté Du Peuple".- دورية كان التاريخية.- السنة الحادية عشرة- العدد الواحد والأربعون؛ سبتمبر ٢٠١٨. ص١١٨ – ١٢٥.

مُقَدِّمَةُ

اتسع وعاء الأبحاث والدراسات التاريخية خلال العقدين الأخيرين، وبخاصة تلك التي توجهت لقضايا الحركة الوطنية والمقاومة المسلحة المغربية للاستعمار. ليس فقط من حيث ما هو نوعي كعمل علمي وحصيلة إشكالات مثارة، بل من حيث ما هو امتداد جغرافي كذلك شمل مناطق من البلاد، هي بموقع ووقائع وإسهام في زمن السنوات الحرجة للحماية الفرنسية بالمغرب، حيث الكفاح السياسي والمسلح من أجل تحقيق الاستقلال. وكان لما عقد من لقاءات وندوات علمية ومطارحات تاريخية، سواء داخل المؤسسات والمراكز والمعاهد العلمية العليا كأنشطة موازية، أو ما نُظم وما يزال في هذا الإطار بعدد من الجهات، تحت إشراف المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، بتنسيق مع فعل المجتمع المدني المهتم بقضايا التاريخ والتراث والذاكرة الوطنية. كل هذا كان بدور هام في التحفيز على الكتابة والبحث والتنقيب والتوثيق، مما أفرز دراسات وأعمال وتراكمات بقيمة مضافة هامة حول قضايا

ووقائع ذات علاقة بعدة مدن وبوادي هذه الفترة. ويظهر أنه رغم تعدد مصادر البحث والوثيقة[1] المعتمدة لدى الباحثين والمؤرخين، من أرشيف وطني وأجنبي ووثائق خاصة وسير ذاتية ومذكرات وغيرها. فإن أرشيف صحافة مرحلة الحماية الفرنسية بالمغرب، لا يزال بموقع والتفاتة متواضعة كمصدر لمعرفة تاريخية. على الرغم مما هو متوفر من ذخيرة هامة في هذا المجال، على شكل جرائد ومجلات ودوريات ونشرات وغيرها.

وقد شَكَّلَ العمل الصحفي المكتوب باللغتين العربية والفرنسية على عهد الحماية، رغم ما كان محاطا به من رقابة وتتبع وشروط قانونية مضايقة، في فترة طغى عليها الهاجس الأمني السياسي والعسكري. مرآة عاكسة لمختلف المتغيرات والأحداث، فكان برصد دقيق أحيانًا كثيرة لليومي من الوقائع والتطورات. وإذا كانت صحافة السلطات الفرنسية بالمغرب قد انخرطت في الدعاية السياسية، لإنجاح مشروعها الاستعماري والحفاظ على الوضع القائم من أجل تحقيق استغلال اقتصادي للبلاد وفق ما كان مخططا له. فإن الصحافة المغربية رغم محدودية منابرها، بسبب ما فرضته الإقامة العامة من قيود قانونية وإدارية وسياسية. شكلت أداة عمل لدى النخبة المغربية المثقفة لإبراز مواقفها وردود فعلها تجاه الحماية، ولكيفية تدبير إدارتها للأمور بالمغرب. وقد ارتبطت معظم تجارب العمل الصحفي المكتوب خلال مرحلة الحماية بنشأة الأحزاب السياسية ونشاطها، ومن هنا أهمية ما ارتبط بها من اختيارات أيديولوجية واختلافات، ومن تباين في شكلها ومضمونها وخطابها الإعلامي ودرجة تأثيرها في مجريات الأحداث، بل والإسهام كذلك في تقوية إيقاع الحركة الوطنية والرفع من سقف مطالبها.

وجريدة "إرادة الشعب" volonté du peuple كواحدة من المنابر الإعلامية الوطنية، ضمن خريطة المكتوب بالفرنسية خلال فترة بداية الثلاثينات من القرن الماضي. كانت لها مكانتها ليس فقط كأداة تواصل مع المجتمع والسلطات الاستعمارية، بل كإسهام في عمليتي التعبئة والتحسيس داخل فاس، وبباقي حواضر البلاد ذات الأهمية زمن الحماية (سلا، تطوان، طنجة، الرباط، البيضاء..). إضافة لأدوارها المؤثرة رغم محدودية فترة صدورها، خاصة على مستوى إذكاء وتقوية الحركة الوطنية من خلال إثارة عناية الإقامة العامة، لأهم مطالب الشعب في الإصلاحات. فماذا عن أسس وتحولات العمل الإعلامي المكتوب بفاس على عهد الحماية؟ وماذا عن هذه الجريدة من حيث نشأتها وصدورها وخصوصيتها، ودرجة تأثيرها في الحركة الوطنية المغربية خلال هذه الفترة من زمن الحماية؟

أولاً: أسس وتحولات الصحافة الوطنية المغربية المكتوبة على عهد الحماية

١/١-العمل الصحفي في مواجهة الاستعمار ومكانة النخبة المثقفة بفاس

اعتبرت الأنشطة الصحفية خلال هذه الفترة الدقيقة من تاريخ المغرب، من الأسلحة السلمية السياسية والفكرية التي اعتمدتها النخبة المغربية. بهدف التصدي للمستعمر سواء في الشمال حيث المنطقة الخليفية أو بالجنوب حيث المنطقة السلطانية، والرفع من مستوى وعي الفئة القارئة في المجتمع. رغم كل إجراءات إدارة الحماية مركزيا وجهويا، لتضييق الخناق على الوطنيين المغاربة وإفشال مبادراتهم، للحيلولة دون صدور منشورات لا تساير توجهاتها ومصالحها الاستعمارية.[2] والمهم خلال هذه الفترة ليست الصحافة المغربية التي وقفت بجانب إدارة الحماية ومشاريعها، مستفيدة في من الدعم المالي والتقني والمعنوي. بل الصحافة المغربية المعارضة لها والتي توزعت على واحد وعشرين جريدة، ثلاثة عشرة منها كان لها ارتباط وثيق بأحزاب سياسية مغربية. فاعتبرت بمثابة لسان ناطق باسم توجهات وأيديولوجية معينة، غير متجاوبة مع الكائن الاستعماري في المغرب، من خلال معارضتها لكل مشاريعه وسبل تدبيره للأمور. مع أهمية الإشارة إلى أن نشأة الصحافة المغربية ارتبطت بتطور نخبة مثقفة حضرية بفاس، وفي بعض مدن المغرب الأخرى كما الحال بالنسبة لسلا، الرباط، وتطوان، ثم طنجة كمدينة كانت بإرث دبلوماسي منذ نهاية القرن التاسع عشر، ومعها الدار البيضاء التي تحولت إلى عاصمة اقتصادية للبلاد على عهد الحماية. وما يثبت حقيقة هذا الارتباط ويبرز قيمة فاس كعمل وسلطة إعلامية معارضة للاستعمار، هو أن ثمانية من مجموع اثنان وعشرون فاعلاً إعلامياً ومدير جريدة، كان مسقط رأسه مدينة فاس، خمسة منهم بمدينة سلا وأربعة بتطوان وثلاثة بالرباط. وحتى من حيث إصدار هذه الجرائد فقد كانت تتركز إما في سلا والرباط أو تطوان، أو بفاس ومراكش بشكل محدود خلال فترة الثلاثينيات.[3] وفيما يتعلق بالمرجعيات الثقافية والمبادئ الوطنية، التي ميزت النخبة المثقفة المغربية الفاعلة في مجال الإعلام بفاس آنذاك، فإن تكوين هؤلاء عموما كان تكوينا مغربيا أصيلا ارتبط بجامعة القرويين. ومنهم من أتيحت له فرصة تلقي تكوين وتعليم شرقي، في كل من مصر وفلسطين أو بأروبا تحديدا فرنسا. أما ما يتعلق بأفكار ومبادئ هؤلاء، فإلى جانب ما تأثروا به من فكر سلفي وفلسفة نهضة عربية، هناك الأفكار الديمقراطية الأوربية المستقاة من فلسفة الثورة الفرنسية.[4]

٢/١-الأنشطة الصحفية في مغرب الحماية بفاس، بين السبق والتجارب الحزبية

برز دور الصحافة المغربية الوطنية بفاس، على إثر ما خلفه الظهير البربري والسياسة الاستعمارية، سواء في المنطقة الخليفية بالشمال أو السلطانية بالوسط، من اضطرابات سمحت بتعبير الشعب عن مدى سخطه وتدمره من الوضع العام القائم. وكان ما حصل من رد فعل، قد تميز بطابع عفوي وتلقائي وشعبي وبنوع من التأطير التقليدي من خلال المساجد ودور الفقهاء والعلماء. كلها شروط داخلية ساهمت بنصيبها في تنظيم الحركة الوطنية، وظهور أول حزب سياسي مغربي هو كتلة العمل الوطني بفاس. وكانت شخصية شكيب أرسلان[٥] بدور وتأثير كبيرين على النخبة المثقفة المغربية، من حيث إقناعها بقيمة عمل الصحافة المكتوبة والجرائد، في دعم الحركة الوطنية وتثبيتها من جهة وإذكاء روح الكفاح ضد المستعمر من جهة أخرى، إضافة لتعبئة وتوحيد الرؤية من أجل التأثير على الإقامة العامة بالمغرب وسياستها الاستعمارية الموجهة للداخل.

وكانت لأهم زعماء الحركة الوطنية المغربية بفاس، كأحمد بلافريج ومحمد حسن الوزاني ومحمد اليزيدي...، اتصالات بهذا الزعيم العربي الذي أشار لهم بأهمية التفكير في إنشاء مجلة موجهة للمغرب انطلاقا من باريس (مجلة المغرب). وهذا المقترح الذي تحقق سنة ١٩٣٢ تمكن من خلاله هؤلاء من اكتساب تجارب هامة، في مجال الكتابة والعمل الصحفي وكيفية التعبير عن المطالب الوطنية.[٦] ويمكن توزيع تطور الصحافة المغربية عموما وبفاس تحديدا على عهد الحماية، ومعها الشروط الداخلية والدولية التي تحكمت فيها إلى مرحلتين أساسيتين: الأولى منها ما بين ١٩٣٣-١٩٣٤ وقد نهجت خلالها سلطات الحماية، استراتيجية محاربة العمل الإعلامي وتضييق الخناق على العمل السياسي الوطني. وعليه، فقد ظهرت منابر مكتوبة بمعالم وأنشطة ومرجعيات أكثر وضوحا بالنسبة للأجهزة الأمنية الاستعمارية. كما أنه خلال هذه المرحلة من تاريخ المغرب السياسي، عرف حزب كتلة العمل الوطني انشقاقا ترتب عنه ظهور حزب الوحدة المغربية (المكي الناصري)، وحزب الإصلاح الوطني (عبد الخالق الطريس)، والحزب الوطني لتحقيق المطالب (علال الفاسي)، ثم الحركة القومية (محمد حسن الوزاني).

ومع هذه التجارب والأحزاب السياسية ظهرت منابر صحفية جديدة، منها "l'action du peuple " و"الدفاع" التابعتين لحزب الحركة القومية والصادرتين بفاس. ثم جريدتي " l'action populaire" و"الأطلس" التابعتين لحزب الحركة الوطنية لتحقيق المطالب والصادرتين بالرباط، ثم جريدة "الحرية" التابعة لحزب الإصلاح الوطني بتطوان، ثم جريدة "الوحدة المغربية" التابعة لحزب الوحدة المغربية، الصادرة بتطوان. وضمن هذه التجارب الصحفية التي ارتبطت بأحزاب وطنية، صدرت آنذاك صحف اعتُبِرت مستقلة عن الانتماء السياسي ظاهريا فقط، كجريدة "المغرب" و"التقدم" التي كانت تميل لحزب علال الفاسي وكانتا تصدران من مدينة سلا، ثم جريدة "الريف" التي كان لها ميول لحزب عبد الخالق الطريس وكانت تصدر من تطوان.[٧] وفي المنطقة الفرنسية بفاس تحديدا صدرت l'action du peuple أول جريدة مغربية وطنية باللغة الفرنسية عام ١٩٣٣ ترأس تحريرها محمد حسن الوزاني، وكان ذلك مقصودا لكونها كانت تستهدف إطلاع الرأي العام الفرنسي على ممارسات سلطات الحماية بالمغرب.[٨]

ووعيًا من الوطنيين المغاربة بأهمية العمل الصحفي، في التعبئة وتوحيد الصفوف وكشف خروقات الإدارة الاستعمارية بالمغرب. تم خلال صيف ١٩٣٣ في ظروف كانت فيها الحريات معطلة والتجمعات السياسية ممنوعة، عقد لقاء سري بسلا جمع عددا من الوطنيين عن مدن فاس والرباط وسلا. احتفالا بمرور سنة عن صدور مجلة "مغرب" التي كانت تصدر من باريز، وهي مناسبة تم فيها الإعلان عن سماح السلطات الفرنسية بصدور أول جريدة مغربية ناطقة بالفرنسية بفاس، وهي جريدة "عمل الشعب" التي أشرف عليها محمد حسن الوزاني.[٩] ومقابل ما تعرضت له الجريدة من تضييق ومحاربة بكل الوسائل من طرف غلاة الرجعية الفرنسية، كان الوطنيون المغاربة بجانبها بدون استثناء معززين مناصرين. ومن محرريها الأساسين كان هناك محمد اليزيدي ومحمد الخلطي والصديق عواد، ثم عبد اللطيف الصبيحي وعمر بن عبد الجليل ومحمد حسن الوزاني.[١٠]

أما الفترة الثانية ما بين ١٩٤٢-١٩٥٦ والتي كانت فترة متميزة من تاريخ المغرب والعالم، كعلاقات ومتغيرات دبلوماسية طبعتها أحداث وتطورات ذات علاقة بالوضعية في المغرب. منها تزايد دعم كل من الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي لحق الشعوب في تقرير المصير، وأهمية الميثاق الأطلسي وآثاره كرؤية سياسية جديدة تجاه الشعوب (١٩٤١). وإضافة للإنزال الأمريكي على السواحل المغربية وحصيلة ما جمع بين الرئيس روزفيلت والسلطان المغربي من تواصل وتبادل للرأي، هناك دور منظمات دولية جديدة داعمة لحركات التحرر الوطني، منها منظمة الأمم المتحدة والجامعة العربية. وبالمغرب على المستوى الداخلي برزت وظيفة وأدوار فئتين اجتماعيتين، طبقة عاملة بأنشطة نقابية محدودة ثم طبقة برجوازية حضرية عبرت عن مواقفها من مضايقات الاستعمار لمصالحها. كما أن حزب الاستقلال الذي ظهر عام ١٩٤٤، أصدر بيانا تاريخيا تضمن حق المغرب في الاستقلال والحرية. وعلى إثر مرونة

أبداها المقيم العام الفرنسي "إيريك لابون" تجاه الوطنيين المغاربة، صدرت جريدة العلم الناطقة بلسان حزب الاستقلال عام ١٩٤٦، ثم جريدة "الرأي العام" الناطقة بلسان حزب الشورى والاستقلال عام ١٩٤٧.(١١)

ثانيًا: جريدة إرادة الشعب نشأتها، خصوصيتها، حمولتها وتأثير في الحركة الوطنية بفاس

١/٢-من جريدة "عمل الشعب" إلى جريدة "إرادة الشعب" مؤقتا

على إثر الانشقاق الذي حصل في كتلة العمل الوطني، أمر المقيم العام الفرنسي "نوگيس" بحله. وعليه، انقسم الحزب إلى تجربتين سياسيتين بظهور الحركة القومية التي تزعمها محمد حسن الوزاني،(١٢) والحزب الوطني الذي تزعمه علال الفاسي في المنطقة السلطانية. وبما أن القراءة والكتابة خلال هذه الفترة بفاس، اقتصرت على نخبة فاسية مثقفة تكونت من طلبة ومدرسين...، فقد كانت هذه الأخيرة في حاجة لمنبر إعلامي قادر على إبلاغ صوتها ومواقفها. ورغم أن القوانين والإجراءات التنظيمية التي كانت معتمدة زمن الحماية الأجنبية على البلاد، كانت ضد إرادة الشعب ومجموع هذه التجارب السياسية الحزبية الأولى. فقد تم التحايل على القانون لإصدار مجلة "المغرب" Maghreb في باريس تحت إدارة الفرنسي لونقي روبير،(١٣) وتم إصدار جريدة أسبوعية ناطقة بالفرنسية بفاس. وسواء هذه المنابر الصحفية أو التي جاءت فيما بعد، فقد كان انشغالها الأساسي ثلاثة قضايا كبرى هي: مسألة الحماية ومفهومها من وجهة نظر الوطنيين الصحفيين المغاربة، ثم القراءة النقدية لنظام الحماية باللغة الفرنسية، واختيار هذه اللغة لأن الكتابة بالفرنسية كانت تقابل بليونة قانونية أكثر من الصحافة والكتابة باللغة العربية، وثالثا الدفاع عن الهوية المغربية والقومية العربية والتراث الإسلامي في الصحافة الناطقة باللغة العربية.(١٤)

وحول التجارب الصحفية التي انتهت بتجربة جريدة "إرادة الشعب" la volonté du peuple، من المهم الإشارة لما كان يرتبط بمجلة "المغرب" (باريس) التي قال عنها محمد حسن الوزاني: " لم تكن تلبي كل حاجيات الحركة الوطنية في النشر، كانت تصدر مرة في الشهر محدودة الأمد والنطاق ..قليلة الرواج.. عدم معرفة أكثرية المغاربة للفرنسية.. وقد كنت شاعرًا بهذا النقص وبالحاجة إلى تزويد الحركة الفتية، بلسان ناطق في الداخل وفي فاس بالذات".(١٥) وهكذا ففي غشت ١٩٣٣ أصدر هذا الأخير العدد الأول من منبر صحفي جديد، اختار له "عمل الشعب" action du peuple عنوانا. وهو ما اعتبره نقلة نوعية في الحركة الوطنية المغربية، التي انتقلت في أسلوب عملها من الاحتجاج واللطيف، إلى معارضة أكثر تنظيمًا ووضوحًا في مطالبها السياسية. مضيفا أن ما حصل من تحول في هذا الإطار قادته نخبة من ذوي الرأي وحملة القلم ومن دعاة التجديد في العمل الوطني (حزب القلم).(١٦)

وإذا كانت جريدة "عمل الشعب" قد صدرت بأول عدد لها في غشت ١٩٣٣، لتُمنع من الصدور في دجنبر من نفس السنة بعدما صدر منها ١٨عددا.(١٧) فإن ذلك جاء بهدف إرضاء اللوبي الاستعماري من جهة، وإسكات صوت مزعج كان يصدع بالحق ويطالب بتوجيه الاهتمام والاعتبار لقضايا واحتياجات المغاربة، في مجال التعليم والصحة والشغل والأرض والفلاحة والفلاحين في البوادي المغربية من جهة ثانية.(١٨) وكان من أسباب منع جريدة عمل الشعب قبل أن تصدر من جديد تحت عنوان la volonté du peuple، كونها طالبت بالمساواة بين الفرنسيين والمغاربة على عدة مستويات.(١٩)

وفي تعليقه لهذا المنع أورد محمد حسن الوزاني في مذكراته، أن المسؤول عن اصدار الجريدة كان فرنسيا بحكم القانون وهو "جورج هرتز". وبما أنه كان يُسمح له بالكتابة في الجريدة وإثر محاولة تدخل منه في أمور لا تعنيه، حدث خلاف والجريدة جاهزة للصدور، وذلك بعد ثلاثة أشهر ونصف من عمر هذه التجربة الاعلامية المكتوبة. مضيفا أنه حتى لا يتأخر العدد الجديد عن القراء والوطنيين بفاس، أقدم على تعويضه بمسؤول جديد مؤقت كان هو رئيس تحرير جريدة La dépêche de fés"موريس دوليطوال"، ولما صدر العدد رفع"هرتز" كمسؤول أول عليها شكوى لوكيل الدولة. وعليه، والي حين صدور الحكم صدرت الجريدة "عمل الشعب"، بعنوان مؤقت جديد هو جريدة "إرادة الشعب".(٢٠)

٢/٢-شكل الجريدة ومضمونها وردود فعل المعمرين والإقامة تجاهها

لقد جاءت جريدة la volonté du peuple في ظروف استثنائية، ضمن قناعة أهمية الحفاظ على خط إعلامي مكتوب ووطني فرض نفسه بفاس. تعود عليه القراء من أجل تواصلهم ليس فقط من خلال إبلاغ صوتهم تجاه الإدارة الاستعمارية، بل مع باقي مكونات الشعب المغربي خاصة بالمدن. وكان العدد الأول من الجريدة قد صدر في ٨ دجنبر ١٩٣٣، لتستمر في صدورها إلى غاية ٩ مارس ١٩٣٤، حيث كان قد صدر منها ١٤ عددا قبل أن تتوقف.(٢١) وجريدة "إرادة الشعب" كانت أسبوعية ناطقة بالفرنسية يديرها محمد حسن الوزاني، تصدر كل يوم جمعة من فاس بثمن هو ٥٠ سنتيم، شكلها وقياسها كان هو

٦٠ سنتيم على ٤٠ سنتيم. وتتكون من أربع صفحات بها ستة أعمدة، وتطبع في مطابع النشر الدولية التي كانت توجد في مدينتي فاس وطنجة. أما عنوان الجريدة فقد كان باللون الأسود على طول أعلى الصفحة الأولى، مع إشارة إلى أن الصور بها كانت نادرة جدا.(٢٢)

وجريدة "إرادة الشعب" لم تكن سوى جريدة "عمل الشعب" مؤقتا فقط باسم جديد، وعليه، فهي لم تكن تتوفر على هيئة تحرير جديدة. مضامينها ظلت مهتمة أساسا بقضايا الشعب والأمة، وفي مقدمتها السياسة العامة والتعليم والعدل والإدارة والفلاحة، وشؤون الشباب والسياسة البربرية والقضية الفلسطينية والعلاقات اليهودية في المغرب، والشكايات والمظالم والرد على الصحافة الاستعمارية ومواجهة وكشف أنشطة التبشير المسيحية.(٢٣) وقد صادف العدد الأول من جريدة "إرادة الشعب" حركة احتجاج قوية لمعمرين فرنسيين، احتجوا على الحكومة الفرنسية والإقامة العامة بالرباط، بدعوى أنهم أفلسوا في أعمالهم الاقتصادية وأنشطتهم الفلاحية، وقد اختلقوا بعض المناورات لتحقيق أهدافهم ومنها حلق قمة الرأس. وكانت جريدة "إرادة الشعب" في الواجهة من حيث كشفها لأطماع هؤلاء في الثروة، على حساب الفلاحة والفلاحين المغاربة في البوادي. وكادت الوضعية أن تتطور إلى صراع دموي، وهو ما دفع السلطات الفرنسية لنزع مئات الآلاف من الهكتارات من الأراضي الخصبة المغربية في جل أنحاء البلاد، وذلك لإرضاء هؤلاء المعمرين المحتجين، وهو ما عملت جريدة la volonté du peuple على فضحه في وقته.(٢٤) ففي عددها التاسع (٢١ فبراير ١٩٣٤) وبعنوان كبير على عرض صفحتها الأولى، تم طرح وإثارة هذا الإشكال بهذه الجملة: الاستعمار المصان la colonisation entretenue . وفي افتتاحية نفس العدد اختير العنوان التالي la révolte des Ali baba (ثورة أبناء علي بابا)، في إشارة إلى القصة العربية علي بابا والأربعون لصا، هذا إلى جانب إحصاءات ومقارنات في وسط الصفحة الأولى.(٢٥) بالإضافة إلى مقالات كثيراً ما كانت تكتب من قبل مساهمين، أمثال محمد اليزيدي ومحمد بردلة وعبد القادر بن عمر برادة وعبد اللطيف صبيحي والمهدي المنيعي وعبد القادر بن جلون...،(٢٦)

وقد اعتبر محمد حسن الوزاني العدد التاسع من جريدة "إرادة الشعب"، قنبلة صحفية من عيار كبير بطرحه فيه لملف الأراضي بالبوادي المغربية، وللاستغلال الاستعماري وأطماع المعمرين وإفقارهم للشعب المغربي. وفي العدد ١٢ و١٣ من الجريدة الصادر في ٢ مارس ١٩٣٤، تواصلت جهود فضح المعمرين الفرنسيين والسياسة الفرنسية بالمغرب، بحيث شمل هذا العدد بيانا للأملاك العقارية التي تم نزعها لفائدة الاستعمار الرسمي، مع إحصاءات رسمية لجميع عمليات نزع الملكية نقلا عن الجريدة الرسمية، بكل التفاصيل منذ سنة ١٩٢٧ وإلى غاية سنة ١٩٣١.(٢٧)

وكان المعمرون الفرنسيون بالمغرب ما بين ١٩٣٣-١٩٤٢، وجهة لعمل وتتبع الصحافة المغربية بهدف حماية العمال والحرفيين. وكان موضوع الفلاحة مسألة أساسية في عيون محرري الجرائد، كما حصل على صفحات جريدة إرادة الشعب.(٢٨) وفيما يتعلق بقطاع التعليم ضمن اهتمامات الجريدة، ففي صفحتها الأولى من عددها السابع (١٩ يناير ١٩٣٤)، تم نشر ميزانية التعليم في الفترة ما بين ١٩٢٩-١٩٣٣، بحيث تم إبراز عدم تكافؤ الفرص والتساوي بين التعليم الموجه للأوربيين ولليهود المغاربة ثم للمسلمين.(٢٩) ومن جملة القضايا الوطنية الهامة التي توجهت إليها صحيفة إرادة الشعب، مسألة اليهود المغاربة على عهد الحماية، من حيث وضعهم الاجتماعي، كذا الهجرة وجميع ما تعلق بعملية التوافق الإسلامي اليهودي. فعلى صفحات الجريدة كان محمد حسن الوزاني، يشارك بمقالات وافتتاحيات في هذا الاطار.(٣٠) وفيما يتعلق بردود فعل المعمرين والإقامة العامة على ما كان ينشر على صفحات الجريدة، فعلى إثر نشرها لبرقيات احتجاج من طرف المغاربة في العدد ١١، رداً على احتجاجات المعمرين المنظمة بالرباط وعقدهم لمؤتمر بها. عم غضب شديد لديهم حيث تقدموا بملتمس للإقامة العامة، من أجل منع الجريدة من الصدور بشكل فوري مع تغريم ومعاقبة الساهرين عليها. ونشر هذا الملتمس في كل الصحف الفرنسية،(٣١) يعني مستوى التأُثير ودرجة النفوذ الإعلامي الذي كان يميز الإعلام المكتوب بالمغرب على عهد الحماية، كما هو الحال بالنسبة لجريدة "إرادة الشعب" بفاس كحركة وطنية.

٣/٢-مكانة جريدة "إرادة الشعب" في مجتمع فاس ودورها في الحركة الوطنية المغربية

جاءت جريدة "إرادة الشعب" كبديل مؤقت، لتجاوز فراغ يمكن أن يحدث بعدما صدر قرار إيقاف جريدة "عمل الشعب"، وعليه، فرغم هذه الشروط القانونية والتعثرات كان هناك إلحاح على استمرار العمل الإعلامي المكتوب في تأدية مهامه. من أجل إبلاغ صوته وإسهامه في تعبئة المجتمع المغربي عامة وفي فـاس بكيفية خاصة. ودليل عمق ارتباط ساكنة فاس بهذا المنبر الصحفي، وعي المجتمع الفاسي في هذه الظرفية الحساسة من تاريخ الحركة الوطنية المغربية. هو أنه عندما تقدم المعمرون بملتمس لإيقاف الجريدة وتغريم الساهرين عليها، كان رد فعلهم المباشر هو الاحتجاجات وتوجبه برقيات إلى السلطان والمقيم العام الفرنسي بالمغرب، ومن هنا يظهر أن الجريدة كانت بصدى قوي في فترات حاسمة رغم قصر مدة صدورها، بدليل ما أورده

محمد حسن الوزاني حيث قال: "لما صدر ملتمس مؤتمر المعمرين المطالب بمنع الجريدة أحدث هزة في الأوساط المغربية، حتى خشيت الإقامة أن يؤدي هذا إلى انفجار عام. فاستدعاني رئيس المصالح البلدية بفاس بأمر من المقيم العام، ولما تقابلت معه أبلغني أنه جاء في مهمة...وهي أن يؤكد لي عزم الإقامة العامة على الثبات في موقفها من حركة المعمرين، بحيث لا تلبي لهم أي مطلب لأنها تعتقد أنهم لا يستحقون ما يطلبون، خصوصا والميزانية لا تحمل الإرهاق بأية تضحية. ثم بعد هذا طلب مني أن أعمل لترضية المقيم العام بكل ما في الإمكان من الاعتدال، في لهجة الجريدة بالنسبة لحركة المعمرين.(٣٢) وفي ظل المتغيرات الداخلية والأزمة التي شملت المعمرين الفرنسيين حول الأراضي، على حساب الشعب المغربي والفلاحين بالبوادي. وعلى إثر هذا اللقاء تأكيدًا منها على حسن النية، توقفت الجريدة عن صدورها لأسبوعين إسهاما منها في تهدئة الأوضاع.(٣٣)

وما يثبت مكانة الجريدة في تأطير الشعب عموما والمجتمع الفاسي خاصة، والتحفيز على النضال الوطني والكفاح. هو أنه عندما تم تهديد صاحب الجريدة "محمد حسن الوزاني" بالقتل، وجه سكان مدينة فاس برقية للمقيم العام ورد ت في العدد ١١ (١٦-٠٢-١٩٣٤) وجاء فيها. "نظرا للمتلمسات مؤتمر المعمرين الخاصة بمنع "إرادة الشعب" بدافع من الهوى الجامح، وأمام الاستفزازات الصادرة من المعمرين والموجهة ضد محمد حسن الوزاني، الذي أصبح عرضة تهديدات صريحة. نعبر لسعادتكم عن أشد سخطنا واستنكارنا ملتمسين اتخاذ التدابير المجدية، لحماية النظام العام ومنح الحماية الواجبة للوزاني الذي نحن على استعداد للتضحية في سبيله."(٣٤) وقد جاءت الرسالة مذيلة بتوقيعات بلغ عددها مائة وتسعة عشرة توقيع عن أهم الشخصيات الفاسية.

وعلى المستوى الداخلي في مغرب زمن الحماية الفرنسية، في علاقة هذه البرقية الموجهة للإقامة العامة بالحركة الوطنية والتعبئة. يظهر أن العمل الإعلامي المكتوب (la volonté du peuple نموذجا)، تمكن من تحقيق تأثير ونجاح كبير لدرجة أنه شكل واجهة وطنية، توحدت فيها كل الحساسيات السياسية المطالبة بتحقيق الإصلاحات. وكان السلطان محمد بن يوسف رمزا لهذه الوحدة، من خلال ما كانت تنشر سواء جريدة عمل الشعب أو جريدة إرادة الشعب فيما بعد، وما كانت تقترحه كما الحال بالنسبة لتنظيم عيد العرش.(٣٥) ومما يسجل كون جريدة "إرادة الشعب"، كانت بدور وتأثير واسع في الارتقاء بأداء الحركة الوطنية المغربية بفاس، بإخراجها من أسلوبها الأول حيث الاحتجاجات المألوفة السلبية، إلى طور جديد تحكمت فيه الفعالية والأهداف الحقة الوطنية المنشودة. كما أبانت الجريدة عن نخبة مغربية فاسية بدرجة عالية من المصداقية والقوة الاقتراحية والنضال، فكانت الأقلام الفاسية (الصحفيين) مؤطرة للعمل الوطني، مضايقة للأنشطة الاستعمارية وتجاوزاتها على حساب المغاربة في المدن والبوادي.(٣٦) وللإشارة فبعد إنصاف جريدة "عمل الشعب" وانتصارها على المعمرين، وضدا على المحكمة الابتدائية بفاس، صدرت من جديد بتاريخ ١٦ مارس ١٩٣٤، بعنوان كبير بالفرنسية، وتحته عنوان صغير بين قوسين فيه(et la volonté du peuple). إلا أنه على إثر أحداث فاس بمناسبة الرحلة السلطانية، مُنعت من جديد بقرار من قائد جيوش الاحتلال بالمغرب في ١٤ ماي ١٩٣٤.(٣٧) بل هناك من تحدث على أن قرار إيقاف الجريدة من جديد هو بسبب ما اعتُبر وقاحة فاسية، أولاً إثر مظاهرات واحتجاجات نُظمت من أجل إقامة عيد العرش، وثانيًا ضد قرار اتخذ حول إلحاق المغرب بوزارة المستعمرات الفرنسية.(٣٨)

خَاتِمَةٌ

ارتبطت صحافة المغرب المكتوبة عموما بمرحلة الحماية الأجنبية على البلاد وبفاس تحديدا، فقد ظهرت مع بداية ثلاثينات القرن الماضي (١٩٣٣) من خلال منابر متعددة كان هدفها الأساسي في البداية هو الإصلاح وفضح الأنشطة الاستعمارية وتجاوزاتها. وقد تطورت صحافة فاس المكتوبة (الجرائد) واتسعت مع نشأة التجارب السياسية الحزبية الأولى، فكان العمل الإعلامي رغم كل المضايقات القانونية لسلطات الحماية. رافعة للمقاومة المغربية السياسية/ الحركة الوطنية، ونقلة نوعية في تاريخها وأسلوبها. وصحافة فاس المكتوبة من خلال تجربة "إرادة الشعب"، كانت لها منطلقات وأسس وتحولات مستفيدة من نخبة مثقفة فاسية. وعليه، كانت المدينة سباقة لطرح قضايا عدة أحرجت بها الإقامة العامة الفرنسية بالمغرب. وجريدة la volonté du peuple كانت منبرًا وطنيًا مكتوبًا باللغة الفرنسية، بحصيلة معبرة من حيث تأثيرها في الرأي العام المحلي بفاس والمغرب، وفي الرأي العام الفرنسي داخل البلاد وخارجها، رغم ضيق المدة الزمنية التي صدرت فيها والتي لم تجاوز الثلاثة أشهر.

وفيما يتعلق بالخطاب السياسي الوطني للجريدة، فقد كان يظهر جليا في المقالات المنشورة والافتتاحيات والأخبار والتحليل، ثم فيما كان يُطرح من قضايا ذات علاقة بفاس والمغرب والمغاربة عمومًا خلال هذه الفترة الدقيقة من زمن الحماية. كما أن الجريدة كانت بأثر معبر في التحسيس والتوعية والتحدي، وفي فضح تجاوزات المعمرين وإدارة الإقامة العامة. وما كان ينشر على صفحاتها شكل واجهة لحركة وطنية سياسية، أبانت عن عدم رضى أهالي فاس بما كان يقوم به الاستعمار من

أنشطة، وما كان عليه من أساليب تهميش ولا تكافؤ الفرص ومن عدم التزام بتطبيق ما نصت عليه معاهدة الحماية ١٩١٢.

الهَوامِشُ:

(١) حول التاريخ الجديد يرى جاك لوغوف الفرنسي حول التاريخ، أهمية توسيع حقل الوثيقة التاريخية وتجاوز رؤية وكتّابات langlois ومعه seignobos التي تقوم أساسًا على النص المكتوب. وانفتاح التاريخ الجديد على وثائق مكتوبة بجميع أجناسها، إلى جانب الوثائق التصويرية ونتائج البحوث الأثرية والروايات الشفوية. في هذا الإطار يمكن الرجوع ل: جاك لوغوف (الاشراف)، **التاريخ الجديد**، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، طبعة أولى، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧.

(٢) العلوي محمد الفلاح، **الصحافة والدوريات المغربية في عهد الحماية، موسوعة الحركة الوطنية والمقاومة وجيش التحرير**، الجزء الأول، المجلد الثاني، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، منشورات عكاظ، الرباط، ٢٠٠٥، ص ٣٩٤.

(٣) أوشار أمينة، "**الصحافة المغربية المعارضة للحماية ١٩٣٣-١٩٥٦**"، مجلة البحث العلمي، عدد ٣٢، إصدارات المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٨١، ص ٧٦.

(٤) نفسه، ص ٧٧.

(٥) أتقن شكيب أرسلان حبك خيوط قضية الظهير البربري بإعطائها أبعاداً شرقية، فقد نصح المسلمين في العالم كله بعدم اقتصارهم على توجيه رسائلهم الاحتجاجية لجرائد والمجلات، بل كذلك إلى عصبة الأمم والدول الكبرى وحكومة فرنسا نفسها وبرلمانها ومجلس شيوخها. مؤكدا على أن المقاطعة هي أحد الأسلحة التي يخشاها الأوروبيون أكثر من غيرها، وهو ما شكل دعما كبيرا منه للوطنيين بالمغرب ولنشأة الحركة الوطنية. لمزيد من المعطيات يمكن الرجوع لشارل اندري جوليان، إفريقيا الشمالية تسير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٦. والأمير شكيب أرسلان (جهد القلم) انخرط في حركة الظهير البربري من خلال نداءه للعالم الإسلامي إثر تدخلات طلبة المغرب بباريس الذين زاروه في سويسرا. بحيث غادر لوزان في ١٨ يونيو ١٩٣٠ ليلتقي بأحمد بلا فريج ومحمد الفاسي في باريس. هذا قبل أن ينتقل إلى طنجة ثم تطوان ويقيم عند أحد أصدقاءه، وهو الحاج عبد السلام بنونة الذي كان ينعت بأب الوطنية المغربية. بحيث قدم محاضرات حول الأندلس العربية الإسلامية، وأعلن عن معارضة قوية ضد فرنسا بالمغرب. بهذا الخصوص يمكن مراجعة.
Charles Robert Ageron, Politique Berbere du Protectorat Marocain, Revue d’histoire Moderne et Contemporante, Armond Colin, Tome, 18 janvier - mars 1971.

(٦) أوشار أمينة، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٧) أوشار أمينة، مرجع سابق، ص: ٧٨.

(٨) بنونة المهدي، **المغرب السنوات الحرجة، الشركة السعودية للأبحاث والتسويق**، طبعة أولى، ١٩٨٩، ص٥٣.

(٩) امعينينو أحمد الحاج، **ذكرات ومذكرات، الجزء الثاني ١٩٣٢-١٩٣٧**، مطبعة سبارتل، ص ٦٤.

(١٠) القادري أبو بكر، **مذكراتي في الحركة الوطنية ١٩٣٠-١٩٤٠**، الجزء الأول، طبعة أولى، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٩٢، ص ١٥٣-١٥٤.

(١١) أوشار أمينة، مرجع سابق، ص ٧٩.

(١٢) ولد بفاس وتوفي بها (١٩١٠-١٩٧٨) وهو شخصية سياسية وصحفية ارتبطت بمغرب الحماية الفرنسية، عانى الكثير سواء خلال هذه الفترة الدقيقة من تاريخ البلاد أو بعد حصولها على الاستقلال. بشهادة عدد من السياسيين المغاربة، كان من المؤسسين للحركة الوطنية من أجل الاستقلال، بل هناك من تحدث عنه كمرجعية وكنموذج في الحركة الوطنية المغربية، وكان محمد حسن الوزاني أول مغربي تخرج من المدرسة الحرة للعلوم السياسية بباريس، وكان له تكوينا صحفيا كذلك. وللإشارة فمع بداية ثلاثينات القرن الماضي لعبت الصحافة الوطنية المغربية، دورا هاما في تاريخ البلاد السياسي. من خلال معركة القلم ضد إدارة الحماية بالمغرب، وبواسطة عدد من الشباب الصحفي المغربي الذين تحولوا إلى قاعدة للحركة الوطنية.

(١٣) روبير جان لونجي هو محام شاب، ابن أحد المناضلين الاشتراكيين المهتمين بالقضايا الاستعمارية. وكان الطلبة الشباب المغاربة قد اتصلوا به وبالأوساط اليسارية في فرنسا، وعهدوا له بإدارة مجلة المغرب الصادرة باللغة الفرنسية ابتداء من ١٩٣٢. وكان يكتب في هذه المجلة بالخصوص محمد حسن الوزاني ومحمد اليزيدي وعبد الحق وعيد الكريم بن جلون. وقد نجحت المجلة كأداة كفاح في التشهير بالاستغلال الاستعماري الذي كان يعاني منه المغرب والمغاربة، وفي المطالبة بإلغاء نظام مشوه لروح الحماية.

(١٤) أوشار أمينة، مرجع سابق، ص ٨٠.

(١٥) الوزاني محمد حسن، **مذكرات حياة وجهاد، ٣-مرحلة الانطلاق والكفاح ١٩٣٠-١٩٣٤**، منشورات مؤسسة محمد حسن الوزاني، طبعة أولى، ١٩٨٤، ص ٣٤٦.

(١٦) نفسه، ص ٣٥٦.

(١٧) ظريف محمد، **الأحزاب السياسية المغربية ١٩٣٤-١٩٧٥**، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، توزيع مكتبة الأمة، الدار البيضاء، ١٩٩٣، ص ٣١.

(١٨) العلوي زين العابدين، **المغرب من عهد الحسن الأول إلى عهد الحسن الثاني**، الجزء ٣، المغرب في عهد السلطان محمد بن يوسف

١٩٢٧-١٩٥٦، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط ٢٠٠٩، ص ١٥١.

(19) David Benssousan, il Etait Une Fois le Maroc, les Editions du lys, Edition 2, Anneé 2012, p361.

(٢٠) الوزاني محمد حسن، مرجع سابق، ص ٣٦١.

(٢١) ظريف محمد، مرجع سابق، ص ٣١.

(22) Aouchar Amina, ibid. p130.

(٢٣) الوزاني محمد حسن، مرجع سابق، ص ٣٩٢.

(٢٤) نفسه، ص٤٠٧.

(٢٥) نفسه، ص ٤١٣.

(٢٦) نفسه، ص٣٩١.

(٢٧) نفسه، ص٤٣١-٤٣٢.

(28) Aouchar Amina, ibid. p٣٩

(29) Aouchar Amina, ibid. p٥١

(٣٠) كنبيب محمد، يهود المغرب ١٩١٢-١٩٤٨، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، طبعة أولى، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٩٦ ص ٢٦٦.

(٣١) الوزاني محمد حسن، مرجع سابق، ص ٤١٥-٤١٦.

(٣٢) نفسه، ص٤١٦-٤١٧.

(٣٣) نفسه، ص ٤١٨.

(٣٤) نفسه، ص٤٢٤-٤٢٥.

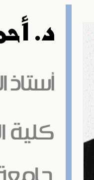
(35) Baida Jamaa, La Presse Marocaine D'expression, Française des Origines à 1956, Pub, fac, Lettres et Sciences Humaines ,Rabat, Imprimerie Najah el Jadida, Casablanca, 1ere Edition, 1996, p 208.

(٣٦) الوزاني محمد حسن، مرجع سابق، ص ٣٩٢.

(٣٧) نفسه، ص ٤٣٤-٤٣٥.

(٣٨) عياش ألبير، **المغرب والاستعمار حصيلة السيطرة الفرنسية**، منشورات دار الخطابي للطباعة والنشر، مطبعة إتفاق بوبكري، الدار البيضاء، طبعة أولى، ١٩٨٥، ص٣٩١.

المؤرخون المغاربة وتحقيق المخطوط
تجربة الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش أنموذجًا



د. أحمد الصديقي
أستاذ التعليم العالي مساعد
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة ابن زهر – المملكة المغربية

مُلَخّصْ

تكتسي عملية تحقيق الروايات التاريخية والمتن التراثي أهمية بالغة، لكونهما يميطان اللثام عن كثير من الروايات التاريخية التي ظلت أسيرة لقراءة أحادية، أو مخطوطات طالها الإهمال والنسيان في رفوف الخزانات الخاصة أو العامة. وبتعدد الفروع المعرفية الأكاديمية تعددت مقاربات التحقيق، وتباين معها مستوى التدقيق والتمحيص، لذلك أضحى حضور المؤرخ في هذا المجال إضافة نوعية، عبر استغلاله لحاسته النقدية ورؤيته الشمولية المحيطة بالسياق الثقافي للروايات التاريخية أو لعمليات التصنيف والكتابة. وتُعَدّ تجربة الأستاذ الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش رائدة في هذا المجال، وتستدعي وضعها كإطار نظري يوجه الباحثين الشباب في مختلف حقول المعرفية الإنسانية عامة، وفي حقل التاريخ خاصة، سواء من حيث منهجية تحقيقه للروايات التاريخية كما هو مثبت في متن مؤلفاته حول التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والذهني للغرب الإسلامي، أو من خلال تصوره لتحقيق النصوص والمخطوطات كما يؤطره تحقيق رسالتان في الأنواء. نسعى من خلال هذه الدراسة إلى مقاربة تدرج الأستاذ الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش من تحقيق الروايات التاريخية إلى تحقيق المتن التراثي، من خلال مساءلة تجربة المحتفى به في هذا المجال، سواء بتحقيقه لكثير من الروايات التاريخية، من قبيل قراءته للأبعاد المخابراتية لرحلة ابن حوقل تجاه بلاد المغرب لصالح الفاطميين، أو تحقيقه لخبايا رحلة يحيى بن إبراهيم الجدالي إلى الحج وربطها بالمشروع السني الساعي إلى محاصرة المد الشيعي... ومقاربة تجربته في تحقيق "رسالتان في الأنواء لعريب بن سعد وابن البنا المراكشي"، وتتبع انشغالاته ورؤيته المنهجية في كيفية التعامل مع المخطوط، خاصة وأن الباحث الأستاذ الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش يحسب له أيضًا إدراك قيمة فتاوى ابن الحاج التي خصص لها دراسة وافية أبرز فيها القيمة التأريخية للمخطوط، فضلاً عما تعكسه مجمل أعماله المطبوعة أو المنشورة في العديد من الدوريات الوطنية من روح وقادة وإرادة لا تنكسر في التشجيع على التحقيق الرصين، وغيرة على التراث المخطوط في أفق تحديث المعرفة التاريخية.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ١٢ يوليو ٢٠١٨
تاريخ قبـول النشـر: ٢٣ أغسطس ٢٠١٨

كلمات مفتاحية:
تحقيق التراث، تحقيق المخطوط، إبراهيم القادري بوتشيش، الرواية التاريخية، رسالتان في الأنواء

معرِّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.12816/0053276

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:
أحمد الصديقي. "المؤرخون المغاربة وتحقيق المخطوط: تجربة الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش أنموذجًا".- دورية كان التاريخية.- السنة الحادية عشرة- العدد الواحد والأربعون؛ سبتمبر ٢٠١٨. ص١٢٦ – ١٣٧.

مُقَدِّمَةُ

يكتسي تحقيق المتن التراثي أهمية بالغة، لكونه يميط اللثام عن رصيد تراثي مخطوط عانى من براثين الإهمال والنسيان في رفوف الخزانات الخاصة والعامة. وبتعدد الفروع المعرفية والأكاديمية تتنوع مقاربات التحقيق، ويتباين معها مستوى التدقيق والتمحيص، وتدفع في اتجاه إعادة تحقيق ونشر أكثر من مخطوط، وهو ما يمنح عملية رصد أو تقييم هذه التجربة بعدًا علميًا، عبر وضعها ضمن سياقها التاريخي، وتتبع مكامن القوة والخلل فيها، حتى يتسنى إيلاء التحقيق المكانة التي يستحقها ضمن سيرورة تطور البحث العلمي بالمغرب منذ الاستقلال.

يُعَدّ الاهتمام بتحقيق التراث المخطوط ليس من قبيل الخضوع "للموضات الجديدة العابرة"، ولكنه حاجة علمية وثقافية، تروم

بالنسبة للمؤرخ الكشف عن شواهد الماضي، خاصة مع "توسيع مفهوم التاريخ، وتطوير مجال المصادر، وانخراط المؤرخ في سياق العلوم الإنسانية"[١] سعياً إلى خلق نوع من التراكم في أفق إنشاء قاعدة صلبة للبحث العلمي، انسجاما مع حركة التجديد الشاملة التي واكبت الكتابة التاريخية بالمغرب، بتوسيع دائرة الاهتمام من التاريخ التقليدي/ السياسي/ الحدثي إلى تاريخ البنيات الاقتصادية والاجتماعية والذهنية.

وتُعَدّ تجربة الأستاذ الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش رائدة في هذا المجال، وتستدعي وضعها كإطار نظري يوجه الباحثين الشباب في مختلف حقول المعرفة الإنسانية عامة، وفي حقل التاريخ خاصة، سواء من حيث منهجية تدقيقه وتحقيقه للروايات التاريخية كما هو مثبت في متن مؤلفاته حول التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والذهني للغرب الإسلامي، أو من خلال تصوره ومنظوره -بعد خبرة- في تحقيق النصوص والمخطوطات كما هو مثبت في عمل تحقيق مشترك لكتاب "رسالتان في الأنواء".

نسعى من خلال هذه الدراسة إلى محاولة رصد تطور تجربة التحقيق في الجامعة المغربية، ومستوى حضور المؤرخ فيها، ومقاربة هذه التجربة في التحقيق الموازي بعيداً عن التأطير الأكاديمِي مع المؤرخ الأستاذ الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش الذي تَدرّج من تحقيق الروايات التاريخية إلى تحقيق المتن التراثي، وذلك عبر مساءلة تجربته، سواء بإعادة قراءته لبعض الروايات التي حبل بها المتن الاستغرافي، من قبيل قراءته وتحقيقه لخبايا الرحلة الحجية ليحيى بن إبراهيم الجدالي (حوالي سنة ٤٦٧هـ)، وربطها بالمشروع السني الساعي إلى محاصرة المد الشيعي بالعالم الإسلامي خلال القرن (٥هـ/ ١١م)، فضلاً عن مقاربة تجربته العميقة، وإسهامه إلى جانب أحد طلبته النجباء[٢] في تحقيق "رسالتان في الأنواء لعريب بن سعد وابن البنا المراكشي"، وتتبع انشغالاته ورؤيته المنهجية في كيفية التعامل مع المخطوط، ووضعها ضمن سياق انشغالات المؤرخ المغربي.

أولاً: إسهامات المؤرخين المغاربة في تحقيق التراث المخطوط، ملاحظات أولية

ظلت مسألة تحقيق التراث المخطوط[٣] هاجس العديد من الأكاديميين المغاربة منذ الاستقلال، وكان الحافز فيها عبارة عن استباق مع الزمن لتوفير رصيد وثائقي يغني المكتبة المغربية، ويلبي حاجات الطلاب والباحثين، ويفصح في الوقت ذاته عن أصالة الأمة وعطاءها الحضاري، ويبرز النبوغ العلمي والمعرفي للشخصية المغربية عبر التاريخ. وهو ما حوّل هذه الرغبة إلى همّ جماعي مع المدرسة الوضعانية[٤]. وتمت ترجمته فيما بعد بإنشاء بنيات بحث كرّست جهدها للتحقيق، وانبرى نخبة من الأساتذة الباحثين إلى الإشراف على رسائل التحقيق مثل المرحومين محمد حجي ومحمد المنوني وأحمد التوفيق في شعب التاريخ. فتوفر كم لا يستهان به من المصنفات المعرفية والوثائق المخزنية التي خضعت للتحقيق أو الإخراج، وذلك ما يعكس أهمية العملية والجهد المضني لإنقاذ جزء كبير من هذا التراث من غياهب النسيان والضياع.

ومما لا شك فيه أن التحقيق عملية معقدة، تحتاج إلى دراية واسعة، وعُدّة علمية ومنهجية، على غرار توثيق المتن وضبط ما يحمله من الأعلام والأماكن والمواضع والبلدان والمصادر المثبتة فيه، وتدقيق المصطلحات والمفاهيم وتحديدها تحديداً علمياً، وذلك بالاستناد إلى المعنى المعجمي أو المعنى الاصطلاحي أو المعنى الإجرائي، مع مراعاة المعاني الثلاثة والمعنى المشترك بينها، والأخذ بسياقات النصّ الزمنية والمكانية، ودراسة المتغيرات المؤثرة في شخصية المؤَلِّف، والتسلّح بمقاربة علمية تستحضر نتائج الأبحاث في مختلف العلوم الإنسانية، للتيسير فهم سياقات النص التاريخية وأبعاده الحضارية، واستنطاق معانيه ودلالاته، وهو ما يقلل من هواجس صعوبة دراسة النص عبر آليات التحليل والاستنباط والتفسير والنقد والمقارنة بين الأحداث والمسائل والقضايا والسياقات والإشكالات التي قد يبوح بها النص أو يضمرها.

لقد اقتحم المؤرخ شأنه في ذلك شأن الأديب واللساني والمتخصص في الدراسات الإسلامية[٥] ميدان إخراج كنوز التراث المخطوط أو تحقيقه، لأهميته العلمية، ولأخذ المشعل من المستشرقين الذين كان لهم قصب السبق وفضل اكتشاف كثير من القطع الأثرية المخطوطة، وعرضها وإخراجها ونشرها، رغم ما صاحب هذه العملية من انتقائية، ليس هذا مكان الخوض فيها.

ووعياً بالقيمة الثقافية والحضارية التي تكتسيها عملية إعادة إحياء هذا التراث، ووضعه رهن إشارة جمهور القراء والباحثين، سواء كأعمال بحثية موازية باشرها أساتذة باحثون، أو جاءت بغرض نيل شهادة جامعية في إطار وحدات التكوين والبحث، حيث انكبت هذه البنيات خلال عقدي الثمانينات والتسعينات في شعبة الآداب من داخل كليات الآداب والعلوم الإنسانية، وشعب أو كليات الشريعة منذ وقت مبكر على توجيه طلبتها للعناية بتحقيق المخطوطات، فالأولى راكمت التحقيق في قضايا اللغة العربية والأدب المغربي أو العربي، وأولت نظيراتها في كليات الشريعة وشعبة الدراسات الإسلامية[٦] الأهمية لإخراج أو تحقيق مخطوطات ذات صلة بالعلوم النقلية مثل الفقه خاصة على مذهب الإمام مالك بن أنس والعقيدة الأشعرية والأصول والتفسير والحديث والشروح وغيرها. واستند انخراط الشعبتين

في عملية التحقيق على تبريرات وجيهة، أملتها ضرورات وحاجات التخصص لوعاء مصدري، يهدف إلى خلق نوع من التراكم في المادة العلمية أساسًا، فضلاً عن الإحساس بمسؤولية هذين المكونين العلميين في إبراز أصالة وإبداع المغاربة في المجالين المذكورين.

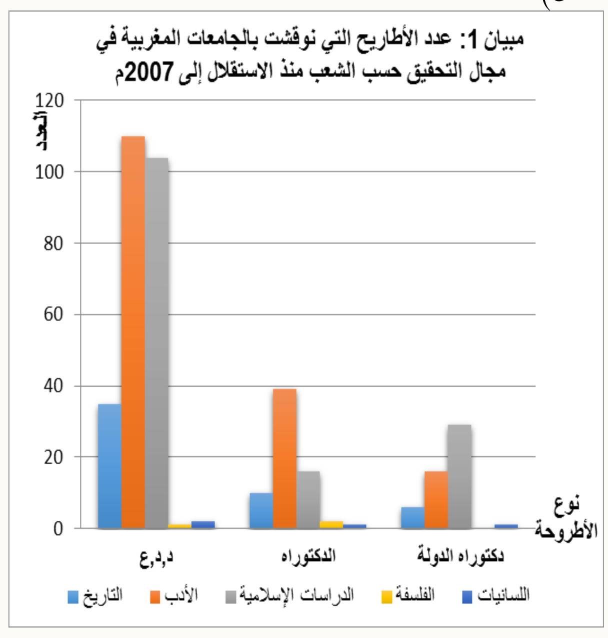
ويُعَدّ اقتحام المؤرخ هذا المجال مهمة جسيمة وخطوة محفوفة بالمزالق، سواء على مستوى المنهج، أو من خلال هوية المتن المحقق، حيث لم يلتفت المؤرخ إلى هواجس إخراج المصنفات التاريخية التقليدية فقط، بل انكب -إضافة إلى ذلك- إلى تخليص كثير من المصادر الدفينة من الإهمال وإخراجها إلى الضوء عبر الإقبال على تحقيق المخطوطات ونشرها "بما فيها المخطوطات التي لا تدخل بالضرورة ضمن التاريخ بالمعنى الضيق للكلمة"(٧)، وهو ما تجسد في التنوع الذي شمل اهتماماته في التحقيق من مصنفات التصوف والفلاحة والصيدلة والنوازل والرحلة والأنواء وغيرها، مستفيدا من تأثير رياح مدرسة الحوليات، وإسهامًا في الإمساك بأهم المفاتيح المادية المتينة للبحث العلمي، "الكامنة في التراث المكتوب" حسب تعبير جرمان عياش(٨)، عبر استغلال أحدث آليات ومناهج البحث التاريخي، واستخدام حاسة المؤرخ النقدية ورؤيته الشمولية المحيطة بالسياق الثقافي والأبعاد الحضارية للروايات التاريخية أو لعمليات التصنيف والكتابة، وهو ما منح تحقيقه جدة في المواضيع، وآفاقا أرحب وأوسع في منهجية التحقيق.

ليس مرادي هنا أن أذكر أو أسرد عناوين الكتب التي حققت أو الرسائل والأطاريح الجامعية التي باشرت التحقيق(٩) وتمت مناقشتها بمختلف الجامعات المغربية منذ بداية الاستقلال إلى اليوم(١٠)، لأن هذا الجهد يتنافى وطبيعة هذه المقالة. حتى إن إحصاء أو رصد مستوى التطور العددي لما تم تحقيقه من تراث مخطوط بالمغرب إلى هذا العهد، من الصعوبة بمكان الإحاطة به جله أو كله، لغياب قاعدة بيانات خاصة بالأطاريح والرسائل الجامعية(١١) التي باشرت التحقيق، أو ما ارتبط منها بإصدارات كأعمال بحثية موازية في هذا المجال، وهو ما يُعسر مسألة الإحاطة بمختلف "ما أُنجز... (وإن كان) يتطلب تخزينا معلوماتيا لعناوين الأطاريح والرسائل الجامعية"(١٢) تتكفل بها المؤسسات الجامعية أو الوزارة الوصية، وهذا أمر لم يتحقق لحد الآن، حتى إن المنصة التي أنشأتها وزارة التعليم العالي على موقعها الإلكتروني لهذا الغرض لم تُفعل هي أيضًا، فما أدرانا بمختلف الإبداعات والأبحاث عامة.

ولتفادي السقوط في التعميم أو الانجراف إلى أحكام مسبقة لا تستند إلى أساس أو سند علمي، لجأنا إلى ما هو متوفر، ويشمل مختلف عناوين الأطاريح والرسائل التي اشتغلت على التحقيق، وتمت مناقشتها فعلاً في مختلف الجامعات المغربية بين سنتي ١٩٦٩ تاريخ مناقشة أول رسالة جامعية في هذا المجال، وسنة ٢٠٠٧ التي تتناسب مع آخر تحيين لمنصة قاعدة البيانات الخاصة بعناوين الأطاريح والرسائل الجامعية في مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية بالدار البيضاء.

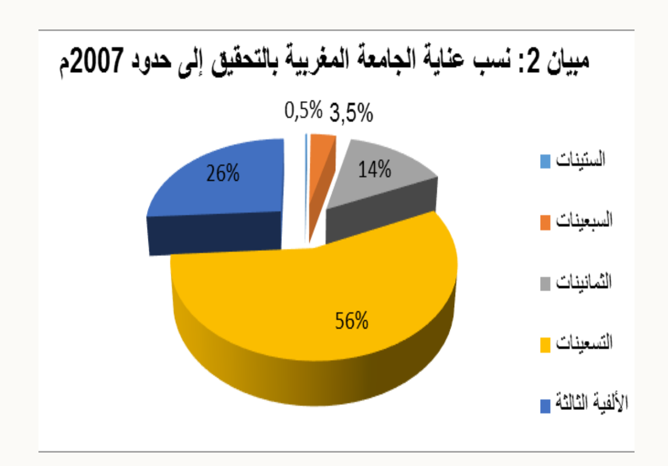
لقد ساعدتنا هذه العملية -إلى حد كبير- في رسم خريطة التحقيق في الجامعة المغربية، ونصيب شعبة التاريخ منها ضمن الإطار الزمني السابق (يُنظر المبيان ١ والجدول في ملحق المقال).

مبيان 1: عدد الأطاريح التي نوقشت بالجامعات المغربية في مجال التحقيق حسب الشعب منذ الاستقلال إلى 2007م



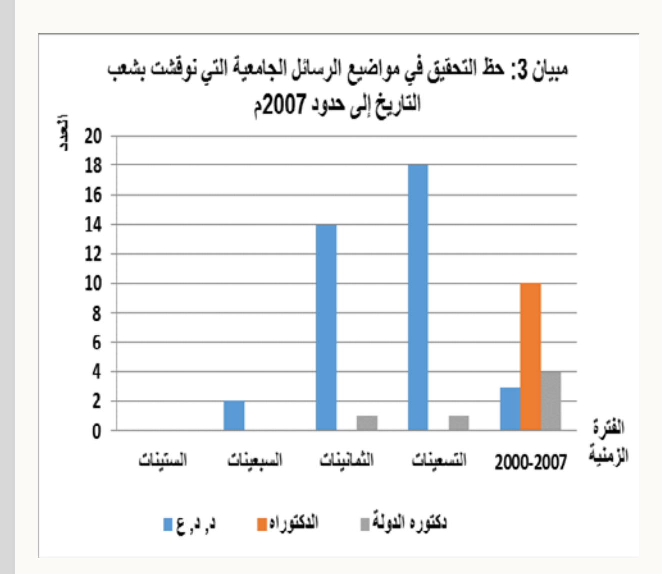
وفق المبيان رقم (١) تُعَدّ حصيلة التحقيق الجامعي الأكاديمي في مجال العلوم الإنسانية مهمة، مع تسجيل التزايد الحاصل خلال عقدي الثمانينات والتسعينات بالنسبة لدبلوم الدراسات العليا، واستمرت هذه الفورة خلال العقد الأول من الألفية الثالث خاصة مع الاعتماد الجديد للدكتوراه، وهي في الغالب مجهودات فردية تمت في غياب الظروف المؤسساتية المساعدة على الظفر بنُسخ المخطوطات المراد تحقيقها من ردهات المكتبات والخزانات العامة والخاصة(١٣)، فكانت بذلك استجابة لطموحات أكاديمية، أطرها تطور الوعي الوطني، وإثبات الهوية الوطنية خلال مرحلة الاستقلال، فتم توجيه مختلف الأبحاث العلمية، لملء ثغرة ندرة الوثائق المخزنية وقلة النصوص غير الرسمية المطبوعة(١٤)، وتسويد البياضات التي كانت تعتري مختلف الدراسات حول أدب وثقافة وتاريخ

المغرب[١٥]، وهو ما يعكس بالضرورة التطور الحاصل في عدد الرسائل والأطاريح الجامعية التي تمت مناقشتها منذ عقد الثمانينات والتسعينيات، والفورة المنهجية والاهتمامات الاجتماعية التي شغلت مختلف العلوم الإنسانية بالجامعات المغربية لا سيما شعب التاريخ[١٦] (يُنظر المبيان ٢).



إن التقييم الصحيح لما أنجز ينبغي أن يتجنب التبخيس أو التقليل أو الاستهانة بما تم تحقيقه، دون الوقوع في فخ الاستهتار بقيمة التراث المخطوط، ولا نظرة الاستكثار بما أنجز لحد الآن، فإلى جانب المنعطفات الأساسية التي قطعها البحث التاريخي بالمغرب لا سيما على مستوى المنهج، فقد كان ذلك كفيل بالدفع قدما إلى الإسهام بشكل أكبر وحضور أقوى في مجال التحقيق. وقد أضحت في الآونة الأخيرة جملة من العقبات التي كانت تعترض سبيل المؤرخ في عملية التحقيق -في أغلبها-متجاوزة، على عكس الأجيال السابقة من مؤرخي عقدي السبعينات والثمانينات لافتقارهم "إلى أدوات العمل الضرورية، خاصة ما يتعلق بترتيب وتحقيق ونشر المصادر، الشيء الذي يستوجب وضع الرصيد الوطني من الوثائق رهن إشارة الباحثين وتسهيل مسطرة الاستعمال"[١٧].

فبخصوص مجال التاريخ، وفي ظل التحديات التي واجهت باحثيه خلال مرحلة الاستقلال باستغلال هذا التخصص واستعماله كورقة "لإذكاء الحس الوطني وتوحيد الأمة، وطبيعي أن يكون ذلك التاريخ موجها نحو تخليد الأمجاد والتركيز على كل المظاهر التي تدعم وحدة الأمة وتقوي الدولة الوطنية"[١٨]، وذلك بمباشرة المواضيع البحثية العامة التي تروم الندية والرد على الأطروحات الاستعمارية، للشروع فيما وسمه جرمان عياش بـ"فتح الأبواب المغلقة التي يمكن منها، لا محالة، اكتشاف الماضي الغميس اكتشافاً صحيحاً محققاً"[١٩]، ورغم جسامة هذه المهمة، وما استلزمته حنطة المؤرخين من تحديد للأولويات، فقد استأثرت مسألة التحقيق باهتمام لافت (ينظر المبيان رقم ٣).



رغم أن هِمم المؤرخين المغاربة انصبت خلال عقدي السبعينات والثمانينات على الدراسات المونوغرافية والعمل على ضبط النصوص، ومعالجة العديد من الإشكالات المنهجية والمعرفية، وسبر أعماق مختلف أنواع الخطاب التاريخي، ففي الوقت ذاته حظيت "أعمال تحقيق التراث التاريخي بنصيب وافر من إقبال الباحثين الجامعيين"[٢٠]. إضافة إلى التوجه للتاريخ الجديد الذي "سمح بالكشف عن كميات كبيرة من الوثائق المحلية من جهة، وإلى الإقبال على تحقيق المخطوطات ونشرها من جهة ثانية، بما فيها النصوص التي لا تدخل بالضرورة ضمن التاريخ بالمعنى الضيق للكلمة"[٢١]. وقد تلمس المؤرخون المغاربة أليات وأساليب البحث الأنجلوساكسوني باستغلال "المادة المنقبية وأدبيات النوازل في مقاربة الواقع وتتبع بعض الظواهر الاجتماعية"[٢٢]، وهو ما شجع نخبة منهم على تجشم مسؤولية الإشراف على رسائل وأطاريح جامعية اختصت بمجال التحقيق لنيل دبلوم الدراسات العليا ودكتوراه الدولة والدكتوراه بعد اعتمادها أواخر عقد التسعينيات[٢٣].

ومن جهة أخرى لا تعوزنا الدلائل اليوم إلى ملاحظة تراجع مستوى الاعتناء بالتحقيق في إطار التكوين الجامعي، لأنه يُنظر إليه من جهة ضعف توفر شروط الكفاءة التي تُخول الشهادة الجامعية، وهو ما آل إليه الأمر بالنسبة للترجمة أيضًا، رغم الجهود التي تبذل لتدارك هذا الفتور[٢٤]. كما لا تقلل من شيوع فكرة أن بعض النصوص التي تتداخل فيها الألسن، أو تتسم لغتها بالركاكة لا تستحق التحقيق، لكن بعد عمل المرحوم أزايكو في "رحلة الوافد"[٢٥] أُعيد النظر كليا في مثل هذه المواقف، وهو ما تجسد في طرائق التحقيق اللاحقة.

ومن ثمة، فعلى المستوى الأكاديمي الصرف يُسجل انخراط المؤرخ بالجامعة المغربية في مجال التحقيق منذ وقت مبكر، بل ويعد قيمة إضافية، تكمن في التغير الذي طرأ على مفهوم الوثيقة،

وانفتاح المؤرخ على عدد من المناهج، ومختلف أصناف مصادر المعرفة الموثقة[٢٦]، وقد تزامن ذلك مع الكشف عن أعمال تحقيق موازية اضطلع بها نخبة من الباحثين في التاريخ، بالموازاة مع اتساع مساحة تاريخ البنيات الاقتصادية والاجتماعية على حساب التاريخي التقليدي الحدثي، فأضحى المؤرخ لا يقتصر فقط على مباشرة المصنفات ذات الطابع التاريخي التقليدي، بل شمل اهتمامه المتون المخطوطة من صنف التراجم والوفيات التي تؤرخ لسير أعلام العلم والمعرفة، ومن صنف المناقب ما يخلد كرامات وأعمال الأولياء والصلحاء، ومن كتب الأنساب ما يهتم بتوثيق السلالات من بيوت الأشراف، ومن المسائل والنوازل الفقهية ما يكشف طبيعة تفاعل الفقهاء مع الوقائع الطارئة والمستجدة[٢٧]، ومن كتب الجغرافيا والرحلات والأنواء وغيرها مما يعد موارد للمعرفة التاريخية.

ثانيًا: الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش من تحقيق الرواية إلى تحقيق المخطوط

يُعَدّ الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش[٢٨] من رواد الجيل الثاني من المدرسة التاريخية المغربية، كرّس كل جهده لإعادة الاعتبار للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي للغرب الإسلامي، ونسّق بنية بحث اختصت بذلك[٢٩]، وسهرت على تكوين جيل من الباحثين في هذا المجال، وظل وفيًا لرسالة البحث العلمي، ولم يكل ولم يفتر عن مواكبة مستجدات البحث التاريخي، مسهمًا بالنقاش العلمي حول هموم البحث التاريخي في المحافل الدولية والوطنية، وعلى صفحات الشبكة العنكبوتية، ومبادرًا إلى نشر آخر اهتماماته البحثية عبر مقالات وكتب، فلم تثنِه ظروفه الصحية ومسؤولياته الخاصة، ولا مواكبة تكوين الخلف من الجيل الثالث من المؤرخين، من مسؤولية استمرار العطاء والبحث، ومقاسمة طلابه هموم البحث وإنتاج المعرفة كما هو الشأن بالنسبة لكتاب "رسالتان في الأنواء".

لقد خاض هذا المؤرخ الفذ غمار البحث والتقصي في المصادر المخطوطة والمطبوعة بإشكالية واضحة، تميز بين الخطوط الفاصلة بين قواعد ثلاث: التحقيق والتأويل والتركيب. مستفيدًا من تراكم تجربة بحثية تجاوزت ثلاثة عقود، عارك خلالها مغالط المؤرخين، ونجح في تجاوز متاعب تقميش النصوص من أصولها المخطوطة، وتمكن من بناء معرفة تاريخية، نقلته إلى مصاف المؤرخين البارزين بالعالم العربي، مما أغنى تجربته البحثية عامة وفي التحقيق خاصة، ما يجعلها جديرة بالتحليل والدراسة.

١/٢-تحقيق الرواية التاريخية

تظل أهمية القراءة الجديدة للروايات التاريخية التي تكتنف النصوص التراثية مهمة صعبة المراس، لكونها تميط اللثام عن كثير من الروايات المتضاربة أو التي ظلت أسيرة لقراءة أحادية، يتم إعادة إنتاجها وترديدها، وهو ما يوغل البحث التاريخي في السطحية، ويجعله مرتهنا لمنظور ورؤية وسياق كاتب النص الأصلي، وهذا يتنافى مع أبسط عوائد البحث العلمي الأكاديمي، في مقابل القيمة والاعتبار العلمي الذي يمنح للتجارب الرائدة في إعادة قراءة التراث، ومقاربة كثير من الروايات التاريخية، مستفيدين من الثورة المنهجية التي سادت العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهو ما يمكن تلمسه من خلال إعادة قراءة نصوص الرحلة الحجية ليحيى بن إبراهيم الجدالي وأبعادها التاريخية والحضارية.

(١/٢) ١-قراءة في "خبايا رحلة يحي بن إبراهيم الجدالي إلى الحج" أنموذجًا

تُعدّ الرحلات الحجية في اتجاه المشرق مقصدًا دينيًا تعبديًا صرفًا، لكن رحلة يحي بن إبراهيم الجدالي الحجية (حوالي سنة ٤٢٧هـ) لم تكن رحلة حجية عادية، وذلك بما اتخذته -حسب الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش-من أبعاد سياسية[٣٠]، أقحمتها ضمن التحولات العامة التي واكبت حركة المد السني في العالم الإسلامي، خلال القرن (٥هـ/ ١١م)، متجاوزًا بتفسيراته القراءة السطحية لهذا المقصد التعبدي، ورافضا التذرع بحسن الطالع وصدفة اللقاء. ولتأكيد ذلك سعى إلى دمج التاريخ المحلي بالتاريخ الشمولي، واستحضر منطق القراءة الشمولية في بناء الحدث التاريخي، عبر منهجية بحثية صارمة تقارع المتوفر من النصوص، رغم ندرتها، وتقلل من رجاحة الروايات الاستوغرافية التاريخية، ومن نَحا نحوها من قراءات الباحثين[٣١]، وِفق منظور خلخل بنيات الواقع المغربي، وأعاد النظر في مكونات الصلة بين الرحلات الحجية والدعوات السياسية، وذلك ما منح منهجيته في تحقيق الرواية جِدة وقدرة على التفسير والتأويل، وثقة أكبر فيما توصل إليه؛ يقول بصدد اللقاء الذي جمع بين يحيي بن إبراهيم الجدالي وأبي عمران الفاسي بالقيروان لا يعوزنا "إعطاء الدليل على أنه لم يكن مجرد فكرة عارضة عنّت للزعيم الجدالي، بقدر ما كان لقاء استهدف وضع خطة لمشروع سني في الغرب الإسلامي، وإقامة دولة تعمل على تثبيت دعائمه"[٣٢].

لقد تمكن هذا التفسير من إعادة قراءة تحولات تاريخ المغرب خلال النصف الأول من القرن (٥هـ/ ١١م)، وصياغته وفق رؤية شمولية تستحضر مختلف السياقات الفاعلة في واقع العالم الإسلامي، وعلاقات التأثير والتأثر بين المغرب ومحيطه الإفريقي والإسلامي، ومستوعبًا لطبيعة البنى الاقتصادية والاجتماعية المسهمة في التحول والتغير الذي شهدته المنطقة بظهور الدولة المرابطية، وذلك اعتمادًا على ثلاثة عناصر أساسية:

أولاً: طموح القوى الهامشية إلى إنقاذ الخلافة الإسلامية من التمدد الشيعي، الذي بات يهدد العاصمة بغداد[٣٣].

ثانيًا: تحول طرق القوافل التجارية الصحراوية نحو الجهة الغربية مع مستهل القرن (٥هـ/ ١١م)، لصالح تحالف قبائل صنهاجة الجنوب التي ينتمي إليها يحيى بن إبراهيم الجدالي، وصارت أكبر مستفيد من هذا التحول، بما ملكته من مفاتيح الطريق نحو السودان؛ فلم يكن حجه "إلا تتويجا لهذه السيطرة، ولبداية المشروع السياسي حتى تضفي الصبغة الدينية، وهي شرط أساسي لنجاح المشروع"[٣٤].

ثالثًا: يصعب فصل هذه الرحلة الحجية عن ظاهرة المد السني في العالم الإسلامي، فقد جنّد السلاجقة أنفسهم لنصرة المذهب الأشعري في الشرق، بينما قامت صنهاجة الجنوب بنصرة المذهب المالكي في الغرب[٣٥].

لقد كشفت هذه الدراسة عن الخلفية التي تحكمت في الرحلة الحجية ليحيى بن إبراهيم الجدالي (حوالي سنة ٤٢٧هـ)، وعن أهداف اللقاء الذي جرى بينه وبين الفقيه السني المالكي أبي عمران الفاسي بالقيروان، "فالرحلة لم تكن بغرض ديني صرف، بقدر ما توخى منها صاحبها إيجاد سند ديني للقيام بمشروع سياسي التقت مبادئه مع مبادئ أبي عمران الفاسي، وهي إقامة دولة سنية مالكية، تكون مهمتها محاصرة التيار الشيعي والحركات البدعية، وتوحيد الغرب الإسلامي، وإنقاذ الخلافة الإسلامية المتهاوية"[٣٦].

(١/٢) ٢-منهجية تحقيق الروايات:

لم يكن الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش في مختلف أعماله مندفعًا وراء رغبة التوصل فقط إلى معرفة الجزئيات أو تفكيك بنيات الغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط، عن طريق تجميع تفاصيل الأحداث كما تعرضها مختلف المظان المخطوطة أو المطبوعة كمادة خام، بل كان منشغلا بتحقيقها وسبر غورها واستقرائها وإخضاعها للدرس والتحليل والمناقشة والاستنتاج بعد استخراج دررها وربط الجسور بينها[٣٧]. ولم يكن يفصل بين تراكم الأحداث بِغَضّها وسمينها، وتحول البنيات الاقتصادية والاجتماعية والذهنية، أو بعبارة أخرى لم يكن يفصل بين مستوى صدق الرواية أو زيفها ومتطلبات عمق التحليل. وهو ما منح لمنهجيته في تحقيق الرواية جدّة ولأسلوبه في الإقناع جاذبية.

وبالنظر إلى منهج تحقيقه للروايات، كان المحتفى به منسجمًا مع منهجه العام والشامل الذي يمتحي من مدرسة الحوليات، فيأخذ بالاعتبار الزمن القصير الذي يتناسب مع التحولات والتغيرات السياسية، والزمن البطيئ الذي يسمح بتلمس التفاعل اليومي للناس، وتتبع تفاصيل الوقائع الاجتماعية والاقتصادية، والزمن الطويل الذي يتناسب مع وضع تحولات الغرب الإسلامي ضمن إطار زمني ومكاني أوسع وأشمل وأرحب، لا يفصل العصر الوسيط عن سابقه أو لاحقه. لقد ظلت مقولة "سيولة التاريخ الإسلامي العام"[٣٨] قاعدة منهجية، وجّهت مختلف الأبحاث والدراسات التي اشتغل عليها الباحث، مؤكدًا على نجاعتها كإطار شمولي ومرجعي لتفسير كثير من الظواهر التاريخية ببلاد الغرب الإسلامي، وهو ما يعكس سيولة العلاقة بين مشرق العالم الإسلامي ومغربه.

٢/٢-منهجية تحقيق المخطوط

(٢/٢) ١-اكتشاف "نوازل ابن الحاج التجيبي" عمّق الحاجة إلى التحقيق

لم يتوان الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش منذ وقت مبكر عن دعوة الباحثين إلى استغلال مختلف المظان الدفينة في الدراسات التاريخية، لا سيما كتب النوازل والأحكام، لتجاوز تخريجات واستنتاجات الدراسات الاستشراقية[٣٩]، وإن كان لها فضل اكتشاف ونشر الكثير منها، مع جاك بيرك وأدولف فور وليفي بروفنسال[٤٠] وغيرهم، ومنذ ذاك التاريخ، وهو يقوم بالحفر والتنقيب والتدقيق في معرفة هذه المظان، ويحفز ويوجه إلى أهمية استغلالها في الدراسات التاريخية، ولم يكن مستغربًا أن يجهر بقيمتها ومكانتها في إنجاز أطروحته الجامعية؛ يقول في مقدمتها: "شكلت النوازل الفقهية حجر الزاوية في هذه الدراسة، إذ لولاها لظلت في طي الإبهام"[٤١]، نظرًا لكونها "تبرز مشاكل المجتمع وقضاياه من خلال نصوص عظيمة القيمة إلى جانب ما تختزنه من وثائق في غاية الأهمية".[٤٢] وتثمينا لهذه القيمة المنهجية تأتي مقالته حول "نوازل ابن الحاج الشهيد"[٤٣] تتويجا لمسار علمي، اختزل التجربة التاريخية المغربية في التفاعل مع التراث الفقهي – التاريخي.

لقد دافع الباحث ونافح عن نوازل ابن الحاج[٤٤]، عبر التعريف بها، والتنويه والإشادة بمخزونها المعرفي من جهة، وتوجيه اهتمامات الباحثين المغاربة إلى اكتشافها وإخراجها إلى الضوء من جهة ثانية، ولذلك استهل مساهمته بمقولة لمحمد بن شريفة حول مخطوط "مذاهب الحكام في نوازل الأحكام" التي قال فيها: "وسيقدم عندما ينشر قريبا هو ونوازل أبي الأصبع ونوازل ابن رشد وغيرها من كتب النوازل القديمة مادة خصبة، وثروة لا تقدر للفقهاء والمؤرخين"[٤٥].

وقد قيض الله لمخطوط "نوازل ابن الحاج التجيبي" من باشر تحقيقه في إطار أطروحة جامعية لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ[٤٦]، وصدقت نبوءة الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش الذي كان عضوا في لجنة مناقشتها يوم ٠٨ شتنبر ٢٠١٧. وبذلك يسدل الستار عن تاريخ مصدر ثمين في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للغرب الإسلامي ظل مخطوطا دهرا من الزمن،

لطالما انتظره الكثير من الباحثين، وتزامن الاحتفاء بالدكتور إبراهيم القدري بوتشيش مع طبع ونشر هذا العمل خاصة المتن المحقق منه. لا شك أنه يحسب لهذا الباحث إدراكه المبكر لقيمة فتاوى ابن الحاج التي خصص لها دراسة وافية أبرز فيها القيمة التأريخية للمخطوط، فضلاً عم تعكسه مجمل أعماله المطبوعة أو المنشورة ضمن العديد من المجلات الدولية والوطنية من روح وقادة وإرادة لا تنكسر في التشجيع على التحقيق الرصين، غيرة على التراث المخطوط.

(٢/٢) ٢-تجربة التحقيق مع كتاب "رسالتان في الأنواء":

استهل الدكتور إبراهيم القادري الغوص في عوالم علم الأنواء بمساهمة علمية ضمن مؤتمر دولي، وسمها بـ"علم الأنواء بالمغرب والأندلس خلال العصر الوسيط وانعكاساته على الابتكارات العلمية"[٤٧]. وقد فتحت هذه المشاركة شهيته في البحث والتنقيب، وألهمته في خوض تجربة التحقيق مع كتاب "رسالتان في الأنواء لعريب بن سعد وابن البنا المراكشي" إلى جانب الدكتور سعيد بنحمادة. تتناول الرسالتان قضايا من العلوم الطبيعية ذات البعد العملي والتجريبي المرتبط بالأرصاد الجوية التي تعنى بدراسة الكواكب والنجوم، ومواعيد الأمطار، والرياح وعلاقتها بتغيرات الطقس، والأحوال المناخية طيلة السنة، وانعكاساتها على المجال الزراعي والحيواني والخصوبة والقحط والجفاف[٤٨]. قُسّم الكتاب إلى قسمين الأول خاص بدراسة الرسالتين شمل مبحثين؛ الأول عبارة عن أرضية تمهيدية حول الرسالتان، والسياق الثقافي لعلم الأنواء في المجتمع الإسلامي الوسيط، والثاني بعنوان ملاحظات حول تحقيق الرسالتين، والقسم الثاني شمل عرض النصين الكاملين لكل من عريب بن سعد القرطبي، وابن البنا المراكشي.

مضمون الرسالتان:

عن مضمون النصين في الكتاب، يذكر المحققان أن أهميتهما "لا تقتصر على تسجيل عصارة ما وصل إليه علم الأنواء في المغرب والأندلس، بل يعتبران أيضًا وثيقتين تاريخيتين في علم الأرصاد الجوية، والتغيرات المناخية خلال العصر الوسيط"[٤٩]. وهذا ما يمنح الرسالتين قيمة علمية، ومصدرًا لا غنى عنه للباحث في الأنواء، لكونهما يشكلان خزانًا معرفيًا تُستقى منهما "معلومات حول موعد سقوط الأمطار، وهبوب الرياح التي تكون عادة في الثالث من فبراير، والتقاء حرّ الأرض بحرّ السماء في شهر مارس، وتوقيت هيجان البحر، أو هدوئه حسب الشهور، وما لذلك من علاقة بحركة الملاحة البحرية"[٥٠].

ففي المجال الفلاحي والبيئي تعرض الرسالتين معا لذكر "أنواع الأنواء التي تؤثر في خصوبة السنة الفلاحية، ومجال الغراسة وتوقيتها المناسب، وتزودان المتلقي بتوجيهات فلاحية وإرشادات زراعية مبنية على الخبرة المكتسبة، والتجربة العميقة التي وظفت في تنمية المجال الفلاحي، والمحافظة على البيئة"[٥١]. وعن عوائد التغذية الصحية، وأنماط السلوك التي تتأثر بالتغيرات المناخية، تكمن أهمية "رسالتان في الأنواء" فيما "تتيحه للباحث من التعرف على نظام التغذية الصحية لدى الشعوب المتوسطية عموما، وأهل الأندلس والمغرب على الخصوص؛ فهما يعتبران بمثابة دليل في التغذية الصحية، خاصة أنهما تواكبان التحولات التي تحدث في الشهور تبعا للتغيرات المناخية، وما يترتب عن ذلك من تغير في عادات التغذية، إذ أن لكل فصل نوع خاص من الأغذية يحافظ على التوازن الصحي، ويقي من الأمراض التي يسببها تغير ارتفاع أو انخفاض درجة الحرارة والبرودة"[٥٢].

وللباحث في التاريخ الذهني حظ وافر من النصوص والمعارف، التي تساعد على فك مستغلقات ذهنية إنسان المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط، وذلك بما تكشفه الرسالتين من "رواسب المعتقدات الشعبية المرتبطة بالمناخ؛ فالرعد وكسوف الشمس وخسوفها، وزيادة القمر أو كسوفه كان لها وقع على ذهنية الإنسان المغربي-الأندلسي. وهي معتقدات تتماهى مع آماله وطموحاته في قهر الطبيعة وتطويعها لصالحه، والاستعداد لمواجهة الكوارث والمجاعات"[٥٣].

منهج التحقيق:

إن أهم ما يلفت الانتباه في تحقيق "رسالتان في الأنواء" نقد المؤرخ للتجربة الاستشراقية في تحقيق النص العربي، وإن كنا لا نزعم أن هذه هي التجربة الأولى بهذا الصدد، فجزء من التراث العربي المخطوط خضع للنشر أو التحقيق أكثر من مرة، على يد أكثر من محقق، وجزء آخر لا يزال في صراع مع عوائد الزمن، وهو ما يستدعي تظافر الجهود وشحذ الهمم، لتشكيل بنيات بحث لهذا الغرض، لإخراجه إلى دائرة الضوء، مستفيدين من هذا التراكم في الإجراءات الأساسية والمنهجية التي تحققت إلى حد الآن. على أن الاشتغال على التحقيق، يبقى محفوفا بكثير من المزالق، رغم بذل الوسع في جمع النسخ المخطوطة، فإن بعض الثغرات تظل لصيقة بأعمال التحقيق، وتحتاج إلى إعادة ترميم، بعد اكتشاف هذه الهنات بالعثور على نسخ أخرى أضبط وأقرب زمنياً من حياة مؤلفها، فضلاً عما تراكم من معارف ومقاربات منهجية جديدة، وهو ما يساعد على ضبط الفروق بين مناهج التحقيق، والاطمئنان إلى المسافة الفاصلة بينها، ومدى أثرها على النصوص والمتون المخطوطة التي خضعت للتحقيق وانعكاساتها عليها.

فبخصوص تحقيق رسالة الأنواء لعريب بن سعد يذكر المحققان "بناء على النشرة التي نشرها رينهارت دوزي Reinhart Dozy عام ١٨٧٣م، تحت عنوان "تقويم قرطبة"، اعتماداً على

النصين العربي واللاتيني للمخطوط المودع بالمكتبة الوطنية بباريس، تحت رقم: ١٠٨٢، وعلى نشرة شارل بيلا Charles Pellat نشر الكتّاب سنة ١٩٦١م"[٥٤]. أما تحقيق "رسالة الأنواء " لابن البنا المراكشي، فقد تمت بناء على مراجعة نشرة "بول هنري جوزيف رنو Paul Henri Joseph Renaud"، المرفقة بالترجمة الفرنسية للنص العربي، والمعتمدة على خمس نسخ، وهي: نسختا المكتبة الوطنية الفرنسية بباريس، ونسختا المكتبة الوطنية بالجزائر، ونسخة خاصة بمدينة سلا. وتمت إعادة بناء النص اعتماداً على نسختين جديدتين هما نسخة الخزانة الحسنية الحاملة لرقم ٩٠٢٣ (ضمن مجموع)، ثم نسخة المكتبة الوطنية بالرباط التي توجد ضمن مجموع أيضًا رقمه: ٢٧٦٥د.

وإذا كنا لا نقلل من جسامة تجربة البحث والتقصي والنبش في رفوف خزانات الكتب، بما تتطلبه من نفَس طويل، وهمّة عالية، طمعا في الظفر بنسخة إضافية، ترنو إلى تصويب ما اعوجّ، وتسويد ما ابيضّ فيما توفر من نُسخ، بغرض إخراج النص المخطوط في حلّة جديدة تقوم على الضبط والصرامة المنهجية، مروراً بجملة من العمليات التي تستهدف "معالجة جزئيات ضبط النص وتحقيقه بما يتوافق مع المراحل العلمية لتوخي الصحة والدقة في الحصول على المعرفة التاريخية الصحيحة"[٥٥].

إن مقاربة هذا الإشكال تُعَدّ بداءة مقاربة جدّية وجديدة في ظل ما نراه من نشر النص الواحد أكثر من مرة، ثم إن هذه المقـاربة استطاعت أن تنظر إلى الإشكال من زوايا جديدة، ويشترك في هذا كل من عارك أمواج التحقيق بجدية، واكتوى بنارها، من مختلف الباحثين في العلوم الإنسانية، لكن إضفاء لمسة المؤرخ في هذا المجال، وانخراطه واقتحامه عوالم التحقيق[٥٦]، يُعدّ إضافة نوعية، بما توفر لديه من عدّة منهجية، ومقومات معرفية، وقدرة على سبر السياقات والمنعطفات التاريخية. وهذا ما يمنح تحقيق "رسالتان في الأنواء" جاذبية وجدة، لا سيما في معاركة موضوع يصعب الإمساك بخيوطه وتلابيبه، وبذلك يتحول التحقيق من منظور المؤرخ إلى نوع من إعادة القراءة العلمية للتراث المخطوط، هذه "القراءة التي تستلزم بالضرورة الاختلاف عند التعدد، فكل قراءة جديدة هي قراءة مختلفة بالنظر إلى اختلاف القارئ ورؤيته وغرضه"[٥٧]، فضلا عما تستلزمه هذه الصناعة من قواعد وأدوات وآليات تقنية تهم جوانب التخريج والضبط والتعليق ووضع الهوامش. وذلك ما توفر لدى المحققين[٥٨] وساعدهما على إعادة بناء النصين عن طريق المقارنة بين النشرتين، وملء الثغرات بينهما، بل وتطعيمهما ببعض النصوص الواردة في الكتب التراثية في علم الأنواء، حتى أصبحت الرسالتان "في متناول القارئ، وكذا المهتم بتاريخ الأرصاد الجوية خلال العصر الوسيط، ومحاولة ربطهما بالسياق الثقافي والمنتوج العلمي للأندلس والمغرب"[٥٩].

خَاتِمَةٌ

هدَفُنا من خلال هذه المقالة هو إثارة الانتباه لأهمية مجال تحقيق التراث المخطوط، ووضعه ضمن سياق الغليان الذي صاحب الكتابة التاريخية بالجامعة المغربية منذ الاستقلال، بغية استشراف أهمية التحقيق في مختلف فروع المعرفة الإنسانية، وبالأخص في مجال المعرفة التاريخية.

وإذا كان عدد من المخطوطات قد تعرض للتحقيق أكثر من مرة، فإن جزءًا آخر ما يزال ينتظر دوره، ويطمح إلى التفاتة علمية تنتشله من الإهمال والضياع. وإن كان من انتقاد لصعوبات وطرائق التحقيق، فإن من المسؤولية البوح بحاجة هذا المجال إلى بنيات بحث متخصصة قادرة على استيعاب مختلف التخصصات. نظراً لحاجة التحقيق إلى دراية واسعة وعُدّة منهجية تتجاوز إقصاره على إنجاز أطروحة جامعية. وهو ما يمكن ملاحظته بوضوح من خلال التجارب الرائدة لنخبة من المؤرخين مع المتن الصوفي مثل تجربة أحمد التوفيق في كتاب "التشوف"، ومحمد الشريف في نص "المستفاد"، أو في الأنواء كما هو شأن "رسالتان في الأنواء" مثلاً. لقد تزامن مع بداية التراكم الذي حصل في الكتابة التاريخية المغربية نوع من التوازن، ففيما يخص المصادر لم يتخل المؤرخ عن دوره المحوري في التحقيق، وعلى المستوى المنهجي اتسعت آفاق البحث في التاريخ الإشكالي.

ويُعدّ كتاب "رسالتان في الأنواء" انعكاس لهوس المحقِقَين بقيمة التراث المخطوط، واحترافية عالية في حسن اختيار الموضوع، ومنهجية التحقيق، وتعلقا بالإنتاج العلمي المغربي الأندلسي، موظفَين رصيدهما المعرفي وخبرتهما بمظان الغرب الإسلامي، ضمن التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والذهني بهذا المجال، وهو ما يمنح لهذه التجربة أصالة وتميزًا، ويرجحها في ميزان تجارب التحقيق في مختلف العلوم الإنسانية، ويزكي الاتجاه الذي يشترط في التحقيق عدّة علمية ودراية وتجربة تمتد لسنين طويلة، ورصيد منهجي رصين، نظراً لطبيعة المظان وتعدد مضامينها التي تعكس موسوعية مؤلفيها، وهو ما يرسخ الاعتقاد بكون التحقيق تجربة قد تتجاوز الكفاءات الفردية إلى الأعمال الجماعية، وهذا ما يلاحظ بجلاء في الامتداد العلمي بين الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش وطلبته، وذلك ما يتجسد بجلاء في عمل تحقيق "رسالتان في الأنواء".

ملحق

جدول يبين تطور عدد الرسائل والأطاريح الجامعية المغربية التي تمت مناقشتها في التحقيق حسب التخصصات إلى حدود ٢٠٠٧

الدبلوم	السنوات / التخصص	1969	1970 1979	1980 1989	1990 1999	2000 2007
دبلوم الدراسات العليا	تاريخ	٠٠	٠٢	١٤	١٨	٠٣
	أدب	٠١	٠١	٢٧	٧٩	٠٠
	دراسات إسلامية	٠٠	٠٨	٠٧	٨٨	٠١
	فلسفة	٠٠	٠٠	٠٠	٠١	٠٠
	لسانيات	٠٠	٠٠	٠٠	٠٢	٠٠
الدكتوراه	تاريخ	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	١٠
	أدب	٠٠	٠٠	٠٠	٠١	٣٩
	دراسات إسلامية	٠٠	٠٠	٠٠	٠١	٣٩
	فلسفة	٠٠	٠٠	٠٠	٠١	٠١
	لسانيات	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠١
دكتوراه الدولة	تاريخ	٠٠	٠٠	٠١	٠١	٠٤
	أدب	٠٠	٠٠	٠١	٠٥	١٠
	دراسات إسلامية	٠٠	٠٢	٠٢	١١	١٤
	فلسفة	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠
	لسانيات	٠٠	٠٠	٠٠	٠٠	٠١

الهَوامِشُ:

(١) عبد الأحد السبتي، **التاريخ الاجتماعي ومسألة المنهج: ملاحظات أولية**، ضمن البحث في تاريخ المغرب حصيلة وتقويم، منشورات كلية الآداب، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٤، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٨٩. ص٤٢. (٤٣-٥٧)

(٢) قام بتحقيق **"رسالتان في الأنواء"** كل من الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش والدكتور سعيد بحمادة، صدر عن المجموعة المغاربية للدراسات التاريخية والحضارات المقارنة وكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس، سلسلة دراسات ٣٥، برنت شوب، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

(٣) **التحقيق** لغة: مصدر من الفعل "حقّق"، "يحقّق"، "تحقيقاً"، والأصل فيها "حقّ". قال ابن منظور: حقَّ الأمرُ يَحِقُّ ويَحُقُّ حقاً وحقوقاً؛ أي صار حقّاً وثَبَت، وحَقّه وأحقّه، بمعنى أثبته وصار عنده حقاً لا يُشك فيه، وحَقَّه وحَقَّقَه، أي صَدَّقَه، وحَقَّقَ الرَّجُلُ إذا قال: هذا الشيءُ هو الحقُّ، كقولك: صَدَّقَ، وأحقَقْتُ الأمرَ إحقاقاً: إذا أحكمْتَه وصحّحتُه". فـ"التحقيق" وفق هذه المعاني هو إحكام الشيء وصحته والتيقن والتثبت منه. وفي الاصطلاح: فيقصد بـ"التحقيق" الاجتهاد في جعل النصوص المحققة مطابقة لحقيقتها في النشر، كما وضعها صاحبها لفظا ومعنى. وهو ما يؤكده أحد المهتمين بالتحقيق بالقول هو "بذل عناية خاصة بالمخطوطات حتى يمكنَ التَّثَبُّتُ من استيفائها لشرائطَ معينة، فالكتّاب المحقق هو الذي صح عنوانه، واسم مؤلّفه، ونسبة الكتّابِ إليه، وكان متنه أقرب ما يكون إلى الصورة التي تَرَكها مؤلفُها". وعلى هذا فإن جهود تحقيق المخطوط تتجه صوب استيفاء هذه الشرائط حتى يظهر بقدر الإمكان مقاربا لنص مؤلفه. ابن منظور: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٣م، ج٤ ص١٧٧. عبد السلام محمد هارون، **تحقيق النصوص ونشرها**، نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة السابعة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ص٣٤، ٤٢.

(٤) قسم محمد منصور هذه المرحلة إلى قسمين: الأول وسمه بالمرحلة بالوطنية (١٩٥٦ - ١٩٧٦) انصبت خلالها جهود المؤرخين المغاربة على دحض الاستوغرافيا الاستعمارية، وعلى جمع رصيد وثائقي يعكس أصالة التراث المغربي، والمرحلة الثانية (١٩٧٦ - ١٩٨٦) انفتح خلالها البحث على آفاق التاريخ الاجتماعي، والنهل من رياح مدرسة الحوليات. محمد منصور: **الكتابة التاريخية بالمغرب خلال ثلاثين سنة (١٩٥٦ - ١٩٨٦): ملاحظات عامة**، ضمن البحث في تاريخ المغرب حصيلة وتقويم، منشورات كلية الآداب، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٤، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٨٩. ص٢٠-٢٢. (١٧-٢٧)

(٥) نقصد بالدراسات الإسلامية مختلف الشعب والكليات التي اختصت بالعلوم الشرعية مثل كليات الشريعة، وكلية أصول الدين، ودار الحديث الحسنية، وشعبة الدراسات الإسلامية بعد إحداثها بمختلف كليات الآداب.

(٦) يلاحظ داخل شعبة الدراسات الإسلامية اهتماماً خاصاً بالمخطوطات، حيث شكلت الرسائل المسجلة حولها نسبة ١٥%، ولها فضل إنقاذ هذه المخطوطات التي ألّفها علماء ومتصوفة في القرون السالفة من الضياع. عبد الواحد أكمير: **تطور البحث العلمي في المغرب من خلال الرسائل الجامعية: العلوم الإنسانية نموذجًا**، مجلة فكر ونقد، ثقافية شهرية، دار النشر المغربية، الرباط، عدد ٢٨، السنة ٢٠٠٠، ص ١٥٦.

(٧) محمد منصور: **الكتابة التاريخية بالمغرب، ضمن البحث في تاريخ المغرب حصيلة وتقويم**، ص٢٦.

(٨) يشمل التراث المكتوب المصنفات الإخبارية والفقهية والأدبية والشخصية وغيرها، وإن كان جرمان عياش يمنح الأولية "للمكتوب الوثائقي باختلاف أنواعه، سواء الذي يخص العلاقات بين أشخاص.. أو الذي يصدر من دولاب الدولة" أو ما يطلق عليه بالوثائق المخزنية، والتي كانت استجابة لظرفية تاريخية أملتها مرحلة ما بعد الاستعمار. اتجاه جديد للبحث التاريخي في المغرب، ضمن البحث في تاريخ المغرب حصيلة وتقويم، منشورات كلية الآداب، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١٤، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ١٩٨٩. ص٣٤. (٢٩-٤٢)

(٩) دأب **الدكتور عمر أفا** مشكورًا على نشر دليل عناوين الرسائل الجامعية التي تصدرها كلية الآداب والعلوم الإنسانية أكدال بالرباط، ووضع لها ملاحق حسب ما استجد من رسائل علمية، ولكن هذه المبادرة رغم أهميتها فقد اقتصرت فقط على هذه الكلية، ونحتاج إلى أن تباشر الجامعات المغربية هذه المهمة وتضعها رهن إشارات الطلاب على مواقعها ومنصاتها عبر الأنترنيت لتدارك هذا الفراغ حول بيانات عناوين الرسائل الجامعية، ولما لا التفكير في إنشاء مرصد للبحث العلمي بالمغرب يباشر هذه العمليات.

(١٠) اقترن البحث العلمي خلال مرحلة الاستقلال بتأسيس أول جامعة مغربية هي **جامعة محمد الخامس** التي أنشئت بالرباط عام ١٩٥٧، حيث بقيت الوحيدة من نوعها إلى عام ١٩٦٣ تاريخ تأسيس جامعة القرويين بكلياتها الثلاث: (كلية الشريعة بفاس وكلية أصول الدين بتطوان وكلية اللغة العربية بمراكش)، بعد ذلك وفي إطار سياسة اللامركزية أنشئت جامعات أخرى في كل من الدار البيضاء وفاس عام ١٩٧٥ وفي تطوان ومكناس والجديدة وأكادير والقنيطرة عام ١٩٨٢، كما أنشئت بعد ذلك في مدن أخرى كليات تابعة لإحدى هذه الجامعات مثل كليتي الآداب والعلوم الإنسانية في كل من المحمدية وبني ملال. عبد الواحد أكمير: **تطور البحث العلمي في المغرب من خلال الرسائل الجامعية**، مجلة فكر ونقد، ص١٥٧.

(١١) سبق للدكتور عبد الواحد أكمير أن اعتمد على التطور العددي للرسائل الجامعية لإعطاء فكرة عن مراحل تطور البحث العلمي في العلوم الإنسانية، معتمدًا كمقياس الرسائل الجامعية (دبلوم الدراسات العليا ودكتوراه الدولة) التي سجلت أو نوقشت بكليات الآداب والعلوم الإنسانية، ينظر **تطور البحث العلمي في المغرب من خلال الرسائل الجامعية**، مجلة فكر ونقد، عدد ٢٨، ص١٥٩.

(١٢) من تقديم: البحث في تاريخ المغرب، حصيلة وتقويم، ص ١٤.

(١٣) عن بعض هذه المعيقات يُنظر محمد منصور: **الكتابة التاريخية بالمغرب، ضمن البحث في تاريخ المغرب حصيلة وتقويم**، ص٢٠.

(١٤) يبرز محمد القبلي أهم مميزات محطة فترة الحماية بالنسبة للباحث في تاريخ المجتمع المغربي في اعتنائها بالكشف عن كثير من أمهات المصادر ونشرها، وترجمة العديد منها إلى اللغتين الفرنسية والإسبانية. دون أن يشير إلى هوية الباحثين الذين تكفلوا بهذه المهمة، وهم أجانب وجهوا بوصلة أعمالهم إلى تبرير السلوك الاستعماري. **حول تاريخ المجتمع المغربي في العصر الوسيط: مقدمات أولية وقضايا**، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، نشر الفنك، ١٩٩٨م، ص١٠.

(١٥) ستسمح هذه النصوص المحققة والتطور الحاصل على مستوى المنهج في مجال البحث التاريخي من مباشرة الدراسات الدقيقة والمعمقة التي تسمح بتفسير التطور التاريخي على مستوى الزمن الطويل وفق منظور شمولي.

(١٦) رغم تأثر المؤرخين المغاربة بنتائج أبحاث **مدرسة الحوليات**، فقد كانت تعوزهم في الغالب المادة العلمية والمصدرية، فخلال العقدين الثامن والتاسع ستستفيد مختلف الأبحاث العلمية من مأسسة الأرشيف، وفهرسة بعض الخزانات العلمية كالخزانة الحسنية، ومباشرة نخبة من الباحثين مثل العلامة **محمد المنوني** بالدراسات البيبليوغرافية، وإصداره الجزء الأول من مصنف "المصادر العربية لتاريخ المغرب" و"دليل مخطوطات دار الكتب الناصرية".

(١٧) من تقديم: **البحث في تاريخ المغرب**، حصيلة وتقويم، ص ١٤.

(١٨) محمد منصور: **الكتابة التاريخية بالمغرب، ضمن البحث في تاريخ المغرب حصيلة وتقويم**، ص١٩.

(١٩) اتجاه جديد للبحث التاريخي في المغرب، ضمن البحث في تاريخ المغرب حصيلة وتقويم، ص٣٤.

(٢٠) محمد القبلي: **حول تاريخ المجتمع المغربي في العصر الوسيط**، ص١٢.
محمد منصور: **الكتابة التاريخية بالمغرب، ضمن البحث في تاريخ المغرب حصيلة وتقويم**، ص٢٧.

(٢١) محمد منصور: **الكتابة التاريخية بالمغرب، ضمن البحث في تاريخ المغرب حصيلة وتقويم**، ص٢٦.

(٢٢) محمد القبلي: **حول تاريخ المجتمع المغربي في العصر الوسيط**، ص١٢.

(٢٣) صدر **قانون الإصلاح الجامعي** لسنة ١٩٩٧ الذي حل معه نظام العمل بأطروحة جامعية واحدة هي الدكتوراه مكان نظام العمل بالأطروحتين (دبلوم الدراسات العليا ودكتوراه الدولة)، والذي منح الباحثين الذين يرغبون في مواصلة البحث بمقتضى النظام القديم مدة زمنية محدودة لمناقشة رسائلهم.

(٢٤) نستحضر بهذا الصدد الدورة التدريبية الأولى في تحقيق المخطوطات التي نظمها مركز دراسات المخطوطات الإسلامية التابع لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن، بالتعاون مع كلية الآداب والعلوم الإنسانية ابن مسيك، جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء، والخزانة الحسنية بالرباط، من ٦ إلى ١٦ جمادى الأولى ١٤٣٤هـ الموافق ١٨ إلى ٢٨ مارس ٢٠١٣م، برحاب كلية الآداب ابن مسيك. للمزيد من الاطلاع يراجع موقع مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث www.almarkaz.ma.

(٢٥) للمزيد حول الموضوع يُنظر: مقدمة تحقيق "رحلة الوافد: لحظات من تاريخ أدرار ن-درن (أطلس مراكش) وسوس في القرن ١٢ الهجري/ ١٨ الميلادي" لعبد الله بن إبراهيم التاسافتي الزرهوني (كان حياً عام ١١٤٢هـ)، تحقيق صدقي علي أزايكو، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، سلسلة نصوص ووثائق رقم ١، المعارف الجديدة، الرباط، ١٩٩٢م. نال أزايكو دبلوم الدراسات العليا (السلك الثالث) في موضوع: "**رحلة الوافد**، تقديم وتحقيق"، تحت إشراف المرحوم الدكتور محمد زنيبر، يوم ١٣ يوليوز ١٩٨٨.

(٢٦) تأثر الباحثون المغاربة خلال الفترة الممتدة من مستهل عقد الخمسينيات إلى منتصف السبعينيات برياح مدرسة الحوليات وتيار مجلة الفكر فـ"نزل المغاربة إلى حلبة التحقيق ونشر التراث" لدحض الأطروحات الاستعمارية، عن طريق استغلال مختلف المصادر لدراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للمجتمع المغربي. يُنظر محمد القبلي: **حول تاريخ المجتمع المغربي في العصر الوسيط**، ص١١-١٢.

(٢٧) يُنظر بهذا الصدد الكتاب الذي كان لنا شرف الإسهام فيه: الفقه والتاريخ بسجلماسة، مباحث في تفاعلات المعاش والاقتصاد والثقافة من خلال فتاوى ابن هلال السجلماسي، تنسيق محمد البركة وسعيد بنحمادة، منشورات الزمن، مطبعة بني ازناسن سلا- المغرب، سلسلة شرفات، عدد ٦٥، أكتوبر ٢٠١٥م.

(٢٨) هو أستاذ التاريخ والحضارة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل بمدينة مكناس، المملكة المغربية. منسق وحدة التكوين والبحث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط بنفس الكلية، وهو نموذج المثقف العضوي المسكون بهموم المجتمع، له العديد من المؤلفات كتب ومقالات ومشاركات علمية وازنة في العديد من المؤتمرات والمنابر الدولية والوطنية. أقيمت ندوة علمية دولية بمدينة تطوان المغربية أيام ١٨ و١٩ و٢٠ أبريل ٢٠١٨ احتفاء بعطاءاته وإنجازاته في مجال البحث التاريخي.

(٢٩) وسمت هذه البنية بـ"التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط" بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل بمكناس، تخرج منها فوجان فقط الأول سنة ٢٠٠١ والثاني سنة ٢٠٠٣. وقد حظينا بشرف الانتماء إلى الفوج الثاني منها.

(٣٠) إبراهيم القادري بوتشيش: **الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين**، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ الإسلامي، تخصص تاريخ المغرب والأندلس، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة مولاي إسماعيل، بمكناس، السنة الجامعية ١٩٩٠-١٩٩١م، ص٨٥-٩١. نفسه: خبايا رحلة يحي بن إبراهيم الجدالي إلى الحج (حوالي سنة ٤٦٧هـ) دراسة في مكونات الصلة بين الرحلات الحجية والدعوات السياسية، ضمن كتاب **تاريخ الغرب الإسلامي قراءة جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، ص٥٤-٦٢.

(٣١) يُنظر انتقادات الدكتور إبراهيم القادري بوتشيش لبعض الدراسات التي قاربت موضوع الرحلة ولقاء يحي بن إبراهيم الجدالي بأبي عمران الفاسي ضمن **كتاب تاريخ الغرب الإسلامي**، ص٥٤-٥٥.

(٣٢) إبراهيم القادري بوتشيش: **الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس**، ص٨٦.

(٣٣) نفسه، ص ٩١. إبراهيم القادري بوتشيش" **تاريخ الغرب الإسلامي**، ص٥٥-٥٧.

(٣٤) إبراهيم القادري بوتشيش: **الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس**، ص ٨٤-٨٥. نفسه: **تاريخ الغرب الإسلامي**، ص٥٧-٥٨.

(٣٥) إبراهيم القادري بوتشيش: **الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس**، ص٨٩-٩٠. نفسه: **تاريخ الغرب الإسلامي**، ص٥٨-٦٢.

(٣٦) إبراهيم القادري بوتشيش: **الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس**، ص٨٧ بتصرف. نفسه: **تاريخ الغرب الإسلامي**، ص٦٢.

(٣٧) وهو ما عبر عنه عبد الأحد السبتي بالقول: "إن النصوص ليست بالأدوات الشفافة التي تساعد على الوصول إلى مضامين جامدة، بل هناك عدد من الدلالات التي لا تخاطب الباحث إلا إذا تبنى هذا الأخير قراءة تتعدى البحث عن وقائع معزولة"، التاريخ الاجتماعي ومسألة المنهج: ملاحظات أولية، **ضمن البحث في تاريخ المغرب حصيلة وتقويم**، ص٥٤.

(٣٨) إبراهيم القادري بوتشيش: **الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس**، ص٧٨. نفسه، **تاريخ الغرب الإسلامي**، ص٣٩.

(٣٩) لم تكن أغلب الدراسات الاستشراقية شرًا مطلقًا يستلزم موقفًا للمخاصمة، كما يصعب أن نغض الطرف عن أياديهم البيضاء على كثير من تراثنا المخطوط بالكشف عنه ونشره، دون الغوص في خلفيات ودوافع ذلك، لكون موقف المخاصمة هذا "ينطوي على عدد من مواطن الضعف، إذ أنه يؤدي إلى تشويه مقابل تشويه، ويجبر الباحث (المغربي) على المكوث في المواقع التي حددتها تلك الكتابة، كما أن الموقف الدفاعي قد يبتعد عن الموضوعية حين يحمِّل الآخر مسؤوليات التأخر التاريخي ويتجاهل مواطن الضعف داخل الكيان المغربي". من تقديم: **البحث في تاريخ المغرب، حصيلة وتقويم**، ص١٤.

(٤٠) تنوعت اهتمامات المستشرقين بين "من عمل على تأسيس نقد النصوص، ومنهم من سهر على نشر المصادر، ومنهم من وضع كتبا تنتمي للتاريخ الحدثي. أو تاريخ البنيات الاجتماعية". عبد الأحد السبتي، **التاريخ الاجتماعي ومسألة المنهج: ملاحظات أولية**، ص٥٠.

(٤١) إبراهيم القادري بوتشيش: **الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس**، ص١٦.

(٤٢) نفسه، والصفحة نفسها.

(٤٣) إبراهيم القادري بوتشيش: **حول مخطوط نوازل ابن الحاج وأهمية مادته التاريخية**، ضمن مجلة المناهل، عدد ٣٩، دجنبر ١٩٩٠، ص١١٤.

(٤٤) أفرد إبراهيم القادري بوتشيش عنوانًا ضمن مقالته وسمه بـ "**نوازل ابن الحاج موجودة بالفعل**" لإزالة اللبس والشك الذي انتاب محمد بن شريفة، وهو تأكيد على اكتشاف هذا المخطوط. حول مخطوط نوازل ابن الحاج، ص١١٦.

(٤٥) محمد بن شريفة: "**وقائع أندلسية في نوازل القاضي عياض**"، ضمن مجلة دعوة الحق، عدد ٢٦٤، شعبان رمضان ١٤٠٧هـ/ أبريل ماي ١٩٨٧م، ص٣٥.

(٤٦) الدكتور أحمد اليوسفي الذي حقق قام بتحقيق "**نوازل ابن الحاج التجيبي**" بعد جهد دام ٢٥ سنة، ضمت لجنة المناقشة قامات علمية معروفة مثل الدكتور محمد بنعبود والدكتور إبراهيم القادري بوتشيش والدكتور محمد الشريف.

(٤٧) مساهمة علمية للدكتور إبراهيم القادري في مؤتمر "**العلوم في الحضارة الإسلامية وآثارها الفكرية والثقافية**" الذي نظمه المجلس الوطني للثقافة والآداب بالكويت بتعاون مع كلية الآداب-جامعة الكويت، أيام ١٠-١٢ أكتوبر ٢٠١٦.

(٤٨) إبراهيم القادري بوتشيش وسعيد بن حمادة: **رسالتان في الأنواء**، ص١٠.

(٤٩) نفسه، ص٣٤.

(٥٠) نفسه، ص٣٥.

(٥١) نفسه، ص٣٤-٣٥.

(٥٢) إبراهيم القادري بوتشيش وسعيد بن حمادة: **رسالتان في الأنواء**، ص٣٥-٣٦.

(٥٣) نفسه، ص٣٧.

(٥٤) إبراهيم القادري بوتشيش وسعيد بن حمادة: **رسالتان في الأنواء**، ص٢٣.

(٥٥) التجاني مياطة: "**الضوابط العلمية الحديثة لتحقيق المخطوط العربي**"، ضمن دورية كان التاريخية، عدد ٢٥ السنة السابعة، شتنبر ٢٠١٤م، ص١٤٦.

(٥٦) لا نزعم أن هذه هي المرة الأولى التي يباشر فيها المؤرخ عملية التحقيق، بل سبق إلى ذلك مؤرخين سابقين، ولكن ما يمنح هذه التجربة قيمة إضافية هي الاستفادة من التراكم الحاصل في أفق وضع مقاربة متكاملة تميز تجربة المؤرخ في هذا المجال، تبدأ من كيفية انتقاء النصوص/ المخطوطات، وتنتهي بمنهجية صارمة في صناعة التحقيق.

(٥٧) فيصل الحفيان، "**مناهج التحقيق بين العرب والغرب**"، مداخلة ضمن مؤتمر "**مناهج تحقيق المخطوطات بين العرب والغرب**" الذي عقد بجامعة زيان عاشور بولاية الجلفة (الجزائر) يومي ١٣ و١٤ أبريل ٢٠١٥، *http://majles.alukah.net/imgcache/2013/09/321.jpg*

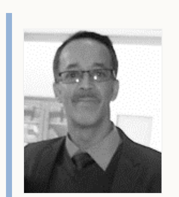
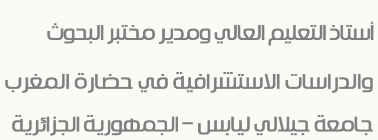
(٥٨) إبراهيم القادري بوتشيش وسعيد بن حمادة: **رسالتان في الأنواء**، ص٤٧-٤٩.

(٥٩) نفسه، ص٤٩.

ISSN: 2090 – 0449 Online
UIF Universal Impact Factor, [0.1101].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.02].

دراسات

النخب الجزائرية في العهد الفرنسي وتحقيق التراث الجزائري
عائلة ابن أبي شنب في ضوء المجلة الإفريقية نموذجًا

أ.د. هلايلي حنيفي
أستاذ التعليم العالي ومدير مختبر البحوث
والدراسات الاستشراقية في حضارة المغرب
جامعة جيلالي ليابس – الجمهورية الجزائرية

مُلَخّصْ

تحاول هذه الدراسة إبراز مساهمة عائلة ابن شنب الجزائرية في تحقيق التراث الجزائري خلال الفترة الاستعمارية. كما ترتكز على ثلاثة شخصيات محورية هي: محمد والرشيد وسعد. ساهم هؤلاء بـ (٢٢) دراسة في مختلف حقوق المعرفة، امتاز محمد ابن شنب الوالد من فرض سلطته العلمية في أوساط النخبة الفرنسية الاستعمارية من خلال المشاركة في التدريس بمدارسها وجامعة الجزائر، حيث أصبح أستاذًا رسميًا بقرار رئاسي منذ العام ١٩٢٤، كما مكنته شخصيته العلمية ومعرفته الواسعة باللغات الشرقية والغربية في المشاركة في عديد ملتقيات الاستشراق العالمي تحت المظلة الفرنسية. كرس ابن شنب حياته في تحقيق التراث الجزائري والمغاربي رفقة ألمع وجوه الاستشراق الفرنسي خلال الفترة الاستعمارية، أمثال رونيه باصيه والإخوة مارسيه، وألفرد بيل. وقد عاب عليه المؤرخ الجزائري أبو القاسم سعد الله، بأنه لم يشارك في التعريف بالحركة الوطنية رغم تمكنه من المعرفة والدرجة المرموقة التي وصل إليها في حقل الثقافة الفرنسية، كما أنه لم يشارك هموم أمته في الجزائر خلال فترة النشاط الإصلاحي الذي شهدته الجزائر مع مطلع القرن العشرين في إطار الحركة الصلاحية والاستقلالية. وعلى الرغم من هذه المطبات فإن عائلة ابن أبي شنب استحقت شعار علماء جزائريون يقاومون بلغة المحتل من خلال: التكوين، التدريس، النشاط العلمي، ثقافة مزدوجة، حضور فكري مميز، تحقيق تراث الجزائر.

بيانات الدراسة:
تاريخ استلام البحث: ٢١ يناير ٢٠١٧
تاريخ قبـول النشـر: ١٦ مايو ٢٠١٧

كلمات مفتاحية:
الجمعية التاريخية الجزائرية، المجلة الإفريقية، التراث العربي الإسلامي، التراث الجزائري، الاستعمار الفرنسي

معرِّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.12816/0053277

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:
هلايلي حنيفي. "النخب الجزائرية في العهد الفرنسي وتحقيق التراث الجزائري".- دورية كان التاريخية.- السنة الحادية عشرة- العدد الواحد والأربعون؛ سبتمبر ٢٠١٨. ص١٣٨ – ١٤٩.

مُقَدِّمَةٌ

من المؤكد أن الفترة ما بين (١٨٨٠-١٩٠٥) تعتبر العصر الذهبي للمستشرقين الفرنسيين في الجزائر وهو العهد الذي كلل بانعقاد المؤتمر الرابع عشر للمستشرقين العالميين في شهر أبريل سنة ١٩٠٥ بمدينة الجزائر، والذي حضره خمسمائة شخص برئاسة مدير المدرسة العليا بالجزائر رينيه باصيه (René Basset). ولم يحضر من المشرق العربي غير: محمد فريد وعبد العزيز جاويش ومحمد سلطان. وحضره جزائريون أمثال محمد ابن أبي شنب وعبد الحليم بن سماية وشعيب بن علي.

ومن الصعب أن نعدد أعمال المستشرقين في الجزائر في هذه الدراسة، إلا إذا بحثا عن مجالات اهتماماتهم التي تصب في النواحي التالية: اللغة المعاجم، اللسانيات النقوش والأثار التاريخ الديني تحقيق النصوص التراثية والترجمة، الأدب والتاريخ، العلوم والجغرافيا والفقه الأنثروبولوجيا والفلكلور. اهتم المستشرقون بالمخطوطات العربية والبربرية الجزائرية فحققوا منها البعض وكلفوا بعض مساعديهم من الجزائريين بتحقيق البعض منها. كما اشتركوا في الترجمة والتحقيق معًا. وبفضل الجمعية التاريخية الجزائرية (١٨٥٦) وترسها الثقافي المتمثل في المجلة الإفريقية (١٨٥٦-

١٩٦٢) استطاع بعض الجزائريين من الولوج في عالم الكتابة بالفرنسية ضمن كوكبة من ألمع المستشرقين الفرنسيين.

تأسيس "الجمعية التاريخية الجزائرية" ولسان حالها "المجلة الإفريقية"

بتشجيع من أعلى هرم في السلطة وهو وزارة الحربية بالجزائر العاصمة، يقوم "أدريان بربروجر" مع ثلة من الضباط السامين في الجيش الفرنسي وعدد من المستعربين الفرنسيين بتأسيس الجمعية التاريخية الجزائرية بعد مرور ستة عشرة عامًا على احتلال الجزائر. ولقد جاء قرار إنشاء هذه الجمعية في سنة ١٨٥٦م بحسب "بربروجر" نفسه بعدما فشلت تجارب الدوريات والصحف التي بدأت في الصدور مع بداية الاحتلال في إعطاء الصورة الحقيقية للبحث العلمي، يقول بربروجر: «لقد أسهمت هذه الدوريات في إعطاء لمحات عن البحث العلمي في هذا البلد، غير أن النتائج المتوصل إليها لم تكن منظمة تنظيمًا مُحكمًا يؤسس لقواعد بحث علمي حقيقي وهو الأمر الذي دفعنا في الجمعية التاريخية الجزائرية إلى إنشاء "المجلة الإفريقية"».

من الأهداف التي سطرتها الجمعية التاريخية في برنامجها:

- جمع ودراسة والتعريف عبر النشرات المتخصصة بكل الأحداث التي تتصل بتاريخ إفريقيا، وخصوصًا تلك المتعلقة بالجزائر منذ العهد الليبي (العصر القديم) إلى غاية فترة حكم الأتراك والوجود الفرنسي.
- تنطلق الجمعية في مفهومها للتاريخ من بُعده العام الذي يشمل: التاريخ بمعناه الضيق -اللغات -الجغرافيا -الفنون -وعلوم إفريقيا الشمالية.
- تستخدم الجمعية كل الوسائل المتاحة للحفاظ على المعالم التاريخية الثابتة (أقواس النصر، البنيات، الأعمدة..) وبالأخص المعالم الأخرى المتنقلة.

يتكون أعضاء الجمعية التاريخية من فئتين مختلفتين هما: فئة من الباحثين والمستعربين وفئة أخرى من العسكريين.

الفئة الأولى:

- أدريان بربروجر محافظ مكتبة ومتحف الجزائر رئيسًا.
- بريزني Bréznier: أستاذ كرسي اللغة العربية بالجزائر.
- ديفوس Devoulx: مدير الأرشيف العربي بأملاك الدولة (Domaine).

الفئة الثانية:

- البارون دي سلان Baron de Slane المترجم الرئيس بالجيش وملحق الحكومة العسكرية، نائبًا لرئيس الجمعية.
- الماريشال كونت راندون Randon الحاكم العام، مؤسس الجمعية التاريخية رئيسًا شرفيًا.
- الكولونيل دي نوفو De neveu النائب الثاني لرئيس الجمعية.

أهداف المجلة الإفريقية

على غرار "المجلة العلمية" "Journal asiatique" "جورنال أزياتيك" التي بدأت في الصدور في ١٨٢٢م عن الجمعية الآسيوية، ارتأت "الجمعية التاريخية الجزائرية" إصدار مجلة "علمية" تبحث في تاريخ شمال إفريقيا على وجه التحديد، وبالأخص في كل من يتعلّق بتاريخ الجزائر العام، وكان لها ذلك مع بداية سنة ١٨٥٦م. لكن على العكس المجلة الآسيوية التي لا تزال تصدر إلى غاية الآن، توقفت "المجلة الإفريقية" عن الظهور في الجزائر أو في الخارج بمجرد حصول الجزائر على استقلالها.

واذا كانت أهداف المجلة المعلنة هي الوصول إلى «أن تُصبح مكتبة تاريخية إفريقية حقيقية تُكمِّل ما يقوم به علماء أوربا من بحوث حول تاريخ إفريقيا والمستعمرات». إن ما لم يُعلن عنه هو كتابة تاريخ المنطقة من منظور استيطاني يُجرِّد الجزائريين من تاريخهم، وذلك باتباع الخطوات التالية المبثوثة في ثنايا الدراسات والمقالات:

- التركيز على الآثار والمنقوشات والنميّات الرومانية من أجل ربط منطقة شمال إفريقيا والجزائر خصوصًا بأوروبا اللاتينية -المسيحية. وقد ساهمت العديد من هذه الدراسات والبحوث في وضع برامج التدريس لأبناء المعمّرين والقلة المحظوظة من أبناء الجزائريين.
- التركيز بالدراسة النقدية الجارحة على كل ما هو إسلامي في الجزائر وبقية المناطق العربية والإسلامية الأخرى.
- ربط وجود العثمانيين بالجزائر والعالم الإسلامي (بالجهل والتزمت والفوضى) بل إن تاريخ المسلمين عامة والجزائريين خصوصًا قد وقع في قبضة المقص الاستعماري، فراح دارسو "**المجلة الإفريقية**" -أو جزء منهم على الأقل -يندّدون بما قام به المسلمون تجاه المسيحيين من سبي وحبس خلال الفترة التي أعقبت سقوط بعض الإمارات الأندلسية في يد المسيحيين؟؟
- إظهار صورة الفرنسي والمدنية الأوربية على أنهما يَشكّلان الخلاص للجزائريين والمسلمين عامة... وهو المبدأ الأساسي الذي اعتنقه السانسيمونيون بشكل عام.

١. التشجيع على استخدام اللهجة الجزائرية العامة في الكتابات الأدبية عامة بنشر الكتب التي تصب في مواضيع إباحية.

الإسهامات العلمية لعائلة ابن شنب في ضوء المجلة الأفريقية

دام نشر وطبع المجلة الإفريقية مائة وست سنوات (في مائة وستة مجلدات) ضمن أربع مائة واحدى وسبعين عدداً. احتوت موادها على كل ما يمت بصلة إلى التاريخ بمعناه العام: الآثار، التاريخ بعصوره المختلفة، الجغرافيا، اللغات وغيرها. غير أن النصيب الأوفر فيها كان في باب الآثار، حيث قام دارسو المجلة بكل ما من شأنه أن يخدم نظرتهم إلى التاريخ والحضارة، فقاموا بالإشارة والتصنيف ودراسة وترجمة كل ما يمت بصلة إلى ذلك.

عالجت المجلة المحاور والملفات التالية: تاريخ، آثار، اتنوغرافيا، ثقافة شعبية، مونوغرافية -أداب ولغات، عقائد وديانات، تراجم ورحلات، اقتصاد وجغرافيا، تربية وتعليم، فقه وتشريعات، ثقافة وفنون، علم اللغات، هندسة وعمارة، علم الاجتماع، زراعة، مناهج، الأرصاد الجوية وعلاقتها بالشعوب. وجاءت الدراسات الأثرية والتاريخية في المرتبة الأولى من عموم ما نشر في المجلة التي تبنت الملامح المنهجية التالية: تأبينات، مراسيم، تقارير، بيبلوغرافيات، نشريات-قراءة كتب، تعليقات مراسلات، ملاحظات.

تصدر بربروجر المرتبة الأولى في عدد النشريات بـ (١٣٦) مقال، ولويس رين بـ (٦٧) مقال، ودي غرامون بـ (٦٣) مقال، ودوفولكس بـ (٥٨). أما ابن أبي شنب فنشر (١٥) مقالاً، وابنه سعد (٥) دراسات، وابنه الثاني الرشيد بـ (٤) مقالات.

انطلاقاً من كل هذه المقاربات سنبرز أحد النخبويين الجزائريين خلال الفترة الاستعمارية وتمثل في **مساهمة عائلة ابن شنب من خلال أفرادها محمد ابن أبي شنب (١٨٦٩-١٩٢٩)، وسعد ابن أبي شنب (١٩٠٧-١٩٦٨)، والرشيد ابن أبي شنب** (١٩١٥) في حركة التأليف باللغة الفرنسية في أكبر وأبرز المجلات الجزائرية خلال الفترة الاستعمارية.

محمد ابن أبي شنب (١٨٦٩-١٩٢٩)

يُعَدّ محمد بن أبي شنب وابنه سعد من الشخصيات الجزائرية ذات التكوين المزدوج الفرنسي والعربي التي فرضت نفسها على الساحة العلمية والأدبية في الجزائر المستعمرة خلال القرن التاسع عشر. فبخصوص محمد فإنه عبقرية مبكرة، ميزه سبقه إلى الإلمام بعلوم وثقافة عصره إضافة لتمسكه بأصالته وهويته. ولشيخ المؤرخين الجزائريين أبي القاسم سعد الله موقفين إزاء شخصية ابن أبي شنب وهي تحتاج منا كأكاديميين إلى التعليق والتحليل بما يخدم تراثنا وانصاف علمائنا، ففي الموقف الأول (١٩٩٦) يرى أن ابن أبي شنب كان يعي التاريخ جيدا، فقد تحدى الاستعمار بعلمه، وكان شيخا لمستشرقيه فتحدى إدارة الاحتلال بلباسه العربي الأصيل وهو يؤكد بصمت ضد سياسة الاندماج. أما أفكاره ومواقفه فتمتد زهاء إنتاج فكري طوال ثلاثين سنة. أما الموقف الثاني (١٩٧٩) فعند التعليق على أعمال ابن أبي شنب من طرف سعد الله بأنه صنيعة الاستشراق الفرنسي، أسلوبا عندما يكتب، وتحركا في دائرة التراث بما يخدم أهدافهم.

محمد بن أبي شنب إحدى الشخصيات الجزائرية ذات التكوين المزدوج الفرنسي والعربي الذي فرض نفسه على الساحة العلمية والأدبية في الجزائر المستعمرة خلال القرن التاسع عشر. وهو إلى جانب ذلك عبقرية مبكرة، ميزه سبقه إلى الإلمام بعلوم وثقافة عصره إضافة لتمسكه بأصالته وهويته. فكان تكوينه الأول تقليدي بمسقط رأسه المدية حيث دخل المدرسة الفرنسية وحصل في سن مبكرة سنة ١٨٩٨ على شهادة مدرسة المعلمين ببوزريعة في اللغة الفرنسية. ويُعَدّ أول عربي ينال درجة الدكتوراه، وهو الأمر الذي أهله ليعين سنة ١٩٢٤ في منصب أستاذ في كلية الآداب بجامعة الجزائر. تميز باطلاعه الواسع على العديد من اللغات والثقافات، وهو ما يجلي من خلال إنتاجه الغزير الذي فاق الخمسين بين مقال وكتاب، حيث اختص بالدراسات اللغوية والأدبية والتاريخية وتحقيق التراث.

يعتقد المؤرخ أبو القاسم سعد الله، أن ابن أبي شنب كان يعي التاريخ جيدا، فقد تحدى الاستعمار بعلمه، وكان شيخا لمستشرقيه فتحدى إدارة الاحتلال بلباسه العربي الأصيل وهو يؤكد بصمت ضد سياسة الاندماج. أما أفكاره ومواقفه فتمتد زهاء إنتاج فكري طوال ثلاثين سنة[1] .

حياته ونشاطه العلمي

على الباحث أن يعود إلى تراث الرجل الفكري ليعرف من هو ابن أبي شنب؟ فإذا استعرض الباحث قائمة مؤلفات ومساهمات ابن أبي شنب بدا له شخصية كبيرة عاشت في عصر جدير بها وجديرة به، فهو من الجزائريين القلائل الذي حصلوا على الدكتوراه في الأدب العربي في عهد الاحتلال الفرنسي وأول مَنْ تأستذ في كلية الآداب بجامعة الجزائر التي كانت حكراً على الفرنسيين، وأول من دخل المجامع اللغوية من الجزائريين وحضر مؤتمرات المستشرقين العالمية كمحاضر ومساهم بدراسات جادة، وتخرج على يديه جيل من المستشرقين الفرنسيين[2]. محمد بن العربي بن محمد أبي شنب الجزائري الأديب الباحث، أحد أعلام المغرب العربي النابهين في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وأحد رواد النهضة العربية الحديثة.

ولد ابن أبي شنب في منطقة عين الذهب بالمدية جنوب مدينة الجزائر (١٢٨٦ -١٣٤٧هـ/ ١٨٦٩ -١٩٢٩م)، ونشأ في ظل الاحتلال الفرنسي، حفظ القرآن الكريم قبل أن يلتحق بمدرسة المدية الثانوية، ليتعلم اللغة الفرنسية والعلوم الغربية وفق المنهج المفروض من قبل سلطات الاحتلال، ثم انتسب إلى دار المعلمين ببوزريعة قرب العاصمة، وتخرج منها بعد عام حاصلا على إجازة تعليم اللغة والعلوم الفرنسية في المدارس الابتدائية. وأمضى عشر سنوات في هذه المدارس، شغل فيها بالتعليم وتحصيل علوم اللغة العربية واستدراك ما فاته منها، فقرأ النحو والصرف والعروض، وشيئا من علوم الدين، وتقدم بما حصله إلى مدرسة الآداب العليا، ونال إجازتها، فتولى تدريس آداب العربية في مدرسة الآداب بمدينة قسنطينة، وهي إحدى المدارس الحكومية الرسمية (Medersas)[3]، وبناء على إحصاءات ١٩١١-١٩١٢ فإن مجموع من كانوا بالمدارس الشرعية الثلاث، هو ١٧٦ تلميذ موزعين كالتالي:

- مدرسة الجزائر: ٨٣ تلميذًا.
- مدرسة قسنطينة: ٥٤ تلميذًا.
- مدرسة تلمسان: ٣٩ تلميذًا.

وقد تضاءل عدد التلاميذ في هذه المدارس إلى ١٤٣ سنة ١٩٣١[4]. وفي سنة ١٨٩٦ نشرت جريدة المبشر لسان الحكومة الفرنسية، قائمة بأسماء المعلمين في المدارس الشرعية الثلاث من بينهم مستشرقون وجزائريون، واليك بعض الأسماء:

- مدرسة الجزائر (عبد الحليم بن سماية، أميل فليكس غوتييه، دليباش ديلفان).
- مدرسة قسنطينة (ميلود بن الموهوب، عبد القادر المجاوي، موتيلانسكي).
- مدرسة تلمسان (جورج مارسيه، أحمد بن البشير)[5].

وبعد أن أمضى في عمله الجديد أربع عشرة سنة، ارتقى إلى القسم الأعلى من هذه المدرسة، فأقرأ فيها النحو والأدب والبلاغة والمنطق. وفي أواخر عام ١٩٢٢م، تقدم إلى كلية الآداب الجزائرية ببحثين للحصول على درجة الدكتوراه، هما: «حياة أبي دلامة وشعره» و«الألفاظ التركية والفارسية الباقية في اللهجة الجزائرية»، فمنح درجة الدكتوراه وكلف بالتدريس في المدرسة العربية-الفرنسية بمدينة قسنطينة ثم الجزائر، ثم انتقل منها إلى كلية الآداب. ومن أساتذته الذين أثروا في حياته العلمية رينيه باصيه (١٨٥٥-١٩٢٤) (René Basset) كبير المستشرقين الفرنسيين ومدير مدرسة الآداب في الجزائر حوالي أربعين سنة وهذا منذ ١٨٨٠. كان باصيه في خدمة الاستشراق الفرنسي في الجزائر وسخر لخدمة الإدارة الاستعمارية بكل حرص. وجند الفرنسيين والجزائريين معًا ووظفهم للتدريس والبحث والتأليف والنشر، وكانت الحكومة العامة تسانده بالمال للقيام بأبحاثه وأبحاث تلاميذه وبعثاتهم ورحلاتهم.

توجته الإدارة الاستعمارية سنة ١٩٠٥ برئاسة مؤتمر المستشرقين الدولي ١٤ في الجزائر. كان باصيه يتقن عدة لغات فعمل أستاذًا بمدرسة الآداب بالجزائر سنة ١٨٨٥ ثم عين مديرًا لها سنة ١٨٩٤، ليصبح عميد كلية الآداب بجامعة الجزائر سنة ١٩١١. ترك إنتاجًا غزيرًا لاسيما في الدراسات العربية والبربرية وقد ترجمت أعماله تكريمًا له من طرف تلاميذه وأصدقائه[6].

جمع ابن أبي شنب بين الثقافتين العربية والأوروبية، وأتقن اللغتين العربية والفرنسية، وألم باللغات الأجنبية. وحسب العلامة الجزائري عبد الرحمن الجيلالي فإن ابن أبي شنب كان مترجما من الطراز الأول بإتقانه لتسع لغات: الفرنسية، الإيطالية، الإسبانية، الألمانية، اللاتينية، التركية، العبرية، العربية والفارسية.[7]

اكتسب ابن أبي شنب احترام المثقفين العرب والأوربيين وتقديرهم، فانتخب في عام ١٩٢٠م، عضوا في المجمع العلمي العربي بدمشق، وحاز على عضوية أكاديمية العلوم الاستعمارية بباريس. وفي سنة ١٩٢٢م قلدته حكومة فرنسا وسام فارس جوقة الشرف تقديرًا لجهوده في التقريب بين الثقافة العربية والثقافة الفرنسية. وكانت له مكانة كبيرة عند المستشرقين، يرجعون إليه فيما يشكل عليهم، ويطلقون عليه «ابن شنب» وينادونه «شيخنا». أمضى ابن أبي شنب حياته في العمل العلمي، فكان ينشر البحوث القيمة في الدوريات العربية والأجنبية، ويضع المؤلفات باللغتين العربية والفرنسية، ويخرج كنوز التراث العربي من خباياها، فحقق عددًا كبيرًا من كتب التراث في اللغة والنحو والأدب والتاريخ والتراجم، فضلا عن البحوث الميدانية في التراث الشعبي الجزائري واللهجة الجزائرية. وفي سنة ١٩٢٤م، عيّن الشيخ ابن أبي شنب أستاذًا رسميًا بكلية الآداب في العاصمة، كما انتخبه المجمع العلمي الاستعماري بباريس عضواً عاملاً به.

انتخبته هيأت إدارة مجلس الجمعية التاريخية الفرنسية كاتبًا عامًا بها. وقد ترك ابن أبي شنب بحوثًا كثيرة منشورة في الدوريات العلمية الرصينة، الشرقية والغربية، وعددا كبيرا من المصنفات المختلفة والمفيدة في الدراسة الأدبية والتحقيق والفهرسة والبحث الميداني باللغتين العربية والفرنسية. من مصنفاته المطبوعة كتاب «تحفة الأدب في ميزان أشعار العرب»، وكتاب «أبو دلامة وشعره»، وكتاب «ما أخذه دانتي من أصول إسلامية» مطبوع بالفرنسية، وكتاب «الأمثال العامية الدارجة في المغرب»، ثلاثة أجزاء، وكتاب «الألفاظ التركية والفارسية الباقية في اللهجة الجزائرية»، وكتاب «طبقات علماء إفريقية». وأخرج شرحا لنظم

مثلثات قطرب، وشرحًا لكتاب «جمل الزجاجي»، طرس الأخبار بما جرى آخر الأربعين من القرن الثالث عشر للمسلمين مع الكفار، وهو من تأليف الشيخ محّد العربي المشرقي الغريسي، وصايا الملوك وأبناء الملوك من أولاد الملك قحطان ابن هود النبي مع تعليقات عليه، شرح ديوان عروة بن الورد لابن السكيت ١٩٢٦م، لألفاظ الطليانية الدخيلة في لغة عامة الجزائر، (مخطوط)، وكتاب «عنوان الدراية في علماء بجاية» للغبريني، وكتاب «نزهة الأنظار» للورثيلاني، وكتاب «البستان» في علماء تلمسان».[8]

كان لابن أبي شنب نشاط واسع تجاوز حدود الجزائر، حيث كانت له مراسلات مع علماء عصره، ومقالات نشرت بمجلة المجمع العلمي في دمشق، وكذلك المجلة الإفريقية (Revue Africaine) وهي نشرية اختصت بنشر أعمال (الجمعية التاريخية الجزائرية) والتي صدر عددها الأول سنة ١٩٥٦,[9]

المساهمة العلمية في نشر التراث العربي الإسلامي

الجزائر واحدة من البلدان، التي اهتمت بنشر التراث منذ أنْ عرفت الطباعة. ومن هذه الأعمال المنشورة في وقت مبكر: كتاب بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، لابن خلدون في (١٣٢١هـ/١٩٠٣م)، ورحلة الورثلاني عام ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م، وعنوان الدراية فيمن عرف في المئة السابعة بجاية، للغبريني سنة ١٣٢٨هـ/١٩١٠م، وغيرها كثير". ومن المبرّزين في هذا الميدان العلامة محمد بن أبي شنب الذي كان لوجوده "في كلية الآداب بالجزائر أثر ظاهر في دفع حركة نشر التراث خطوات واسعة. والقائمون بهذه الحركة هم المستشرقون، الذين تكفلوا بتحقيق بعض النصوص التراثية، وأسندوا تحقيق بعضها الآخر إلى باحثين جزائريين، واشترك الفريقان في ترجمة وتحقيق نصيب من هذه الذخائر وتحقيقها أيضًا.

لقد غلب البعد التراثي على كتابات ابن أبي شنب وهذا ما نلاحظه في جميع دراساته المنشورة في المجلة الإفريقية التي سنستعرضها زمنيا مع شرحها تسهيلا للقارئ:

١-استعراض المؤلفات العربية، المحرّرة أو المنشورة من طرف المسلمين ما بين (١٣٢٢-١٣٢٣هـ/١٤٠٤- ١٤٠٥م)[10]:

تضمن عرضًا للمؤلفات العربية المنشورة خلال سنتين (١٩٠٤-١٩٠٥) في البلاد العربية، مع تحفظ فيما يخص ما نشر في الهند وفارس وتركيا نظرًا لتأخر وصولها إلى مدينة الجزائر حيث يستغرق ذلك بضع سنوات. قسم النشر حسب البلدان إلى خمسة أقسام: القاهرة، بيروت، تونس، الجزائر، وفاس. وأشار ابن أبي شنب إلى احتكار الحكومة المغربية لعملية النشر لدواعي سياسية، حيث يوجد ناشر واحد هو "ماء العينين" مرابط شنقيط، وتوزع منشوراته في المساجد الرئيسة للمملكة. ولاحظ الدعم الذي تقدمه الحكومة الفرنسية في الجزائر للناشرين الفرنسيين في هذا المجال. كما يعترف في اطلاعه على الكثير من هذه المؤلفات إلى مجهودات السيد أحمد بن مراد التركي صاحب المكتبة التي تقع في: ١٣ شارع راندون، هذه المكتبة المعروفة بـ: "الثعالبية"، وهي مكتبة رائدة لها دور كبير في نشر وطبع التراث العربي في الجزائر. واعتمد ابن أبي شنب في عرض الكتب إلى الطريقة التالية: تقديم عنوان الكتاب بالحروف العربية، يتبعه اسم مؤلفه بالحروف اللاتينية، وعدد أجزائه وصفحاته بحسب الطريقة المتداولة. والجدول التالي يوضح لنا عدد الكتب المطبوعة:

جدول رقم (١) المطبوعات العربية ما بين سنتي ١٩٠٤-١٩٠٥

البلد	المطبعة	عدد الكتب
القاهرة (مصر)	بولاق	٤٠
تونس	//	٠٥
بيروت (لبنان)	//	٠٢
الجزائر	الثعالبية	٠٢
س (المغرب)	//	٠٣

٢-انطباعات بيداغوجية إسلامية: تربية وتعليم الأطفال[11]

في هذا المقال أشاد ابن أبي شنب بدور علماء الإسلام في المساهمة في تأليف الكتب التي تتناول تربية وتعليم الأطفال، واستدل بآيات من القرآن الكريم. وقام بترجمة مخطوط موسوم: "بخاتمة في رياضة الصبيان وتأديبهم وتعليمهم وما يليق بذلك." وهي عبارة عن رسالة الإمام أبي حامد الغزالي، وقام بترجمتها إلى اللغة الفرنسية.

٣-ابن مسايب من تلمسان إلى مكة في القرن ١٨م[12]

ترجم ابن أبي شنب في هذه الدراسة قصيدة شعرية من اللغة العربية إلى الفرنسية مع شرح واف لها. وهي تخص المديح النبوي وأدب الرحلة ومديح الصالحين. والمقطوعة الشعرية لصاحبها محمد ابن مسايب التلمساني من شعراء الجزائر خلال القرن الثامن عشر. جاءت القصيدة في ١٢٠ بيتًا، وقد ذكر ابن أبي شنب بصعوبة تحدي تاريخ مولد ووفاة الشاعر مع وجود بعض الإشارات (١١٥٠هـ/١٧٣٧م-١١٦٠هـ/١٧٤٧م-١١٧٠هـ/١٧٥٦م) والمهم في الأمر أن الشاعر مدفون بمقبرة سيدي محمد السنوسي بتلمسان، وبمعاينة الضريح تم تصحيح اسمه إلى ابن المسيب، وشكر ابن أبي شنب السيد قين (Guin) على المعلومات التي قدمها له بخصوص الشاعر.وإليك بعض المقاطع من القصيدة:

يالورشان أقصد طيبه *** وسلم على الساكن فيها
نرسلك من باب تلمسان *** سر في حفظ الله مأمان

٤-أصل تسمية الشاشية[13]

لعل ذكر كلمة شاشية تذهب بنا إلى ما كان يلبس فوق الرأس عند عامة سكان المغرب العربي وبلاد الشام وغالبية الأتراك. وحسب دي ساسي (De Sacy)، ودوزي (Douzy) في كتابه المعجم المفصل لأسماء اللباس عند العرب، فإن كلمة شاشية محرفة من كلمة شاش وهي عبارة عن عمامة تعصب على الرأس. والواقع أن تصفح ما ذكره البكري في كتابه المعجم ما ستعجم، وياقوت الحموي في كتابه معجم البلدان، يتضح أن كلمة الشاشية مأخوذة من أصلها الجغرافي وهي بلاد الشيشان بأسيا الصغرى، ومما لا شك فيه أن تنوع مصادر ابن أبي شنب في استقاء معلوماته وبالاعتماد على الثنائية بين كتابات المسلمين والمستشرقين هي التي مكنته من الوصول إلى نتائج معرفية صحيحة في الاستنطاق التاريخي لأسماء الكلمات.

٥-ترجمة قصيدة الشيخ سيدي محمد بن إسماعيل[14]

ترجم ابن أبي شنب قصيدة شعرية بـ (٣٣) مقطع لصاحبها الشيخ محمد بن إسماعيل من مواليد مدينة الجزائر (١٨٢٠-١٨٧٠). جاء محتوى القصيدة يمجد انتصارات الدولة العثمانية على روسيا القيصرية في حرب القرم(١٨٥٤)، وهي من مراحل المسألة الشرقية حيث دفعت بالعلاقات الدولية نحو التأزم وغيرت التحالفات السياسية، فوقفت انجلترا وفرنسا إلى جانب الدولة العثمانية للدفاع عن سلامة أراضيها ضد روسيا[15].

٦-موجز حول مخطوطين حول شرفاء زاوية "تامسلوهت"[16]

يقدم لنا ابن أبي شنب في هذه الدراسة مخطوطين عاد بهما الأستاذ إدمون دوتي (Edmond Doutté) من رحلته إلى المغرب. المخطوط الأول لمؤلف مجهول تضمن معطيات حول النسب الشريفي لبني آمغار (Les Amghar)، كما تضمن المقال تراجم مختصرة لشيوخ هذه العائلة ابتداء بإسماعيل آمغار. كما نبه بن أبي شنب إلى أن هذه العائلة أنجبت العديد من العلماء لم يذكرهم المخطوط، أما المخطوط الثاني، فيتناول (حياة سيدي أبو يعزى) لمؤلفه أبو القاسم بن محمد بن سليم بن عبد العزيز بن شعيب الشيعي الهروي التادلي، حيث يتضمن الجزء الثاني من المقال تعريفا بالمخطوط ومؤلفاته. وفصول الكتاب والمصادر الذي اعتمد عليها "التادلي" في مؤلفه. كما يعطي ابن أبي شنب لمحة موجزة عن "أبو يعزى" وزاويته، ليحيل في نهاية المقال إلى أهم المراجع عن حياته.

٧-قصيدة مهداة للنبي عليه الصلاة والسلام[17]

ترجم قصيدة في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم، وتنسب القصيدة لأم هانئ وهي صحابية أنصارية يذكر لها المحدثون رواية أربعين حديثا، أخذ البخاري ومسلم واحد منها في صحيحيهما[18].

وإليك مطلع القصيدة التي جاءت في ٢١ بيتا:

ما للمساكين مثلي مكثري الزلل
إلا شفاعة خير الخلق والرسل
أني نزيل رسول الله ثبتت
له النبوءة عند الله في الأزل
عليك أزكى صلاة الله ما اطلعت
شمس وما سار في مدى السبل

٨-ملاحظات حول استعمال كلمة "تلّيس"و أصلها[19]

يشير في بداية المقال إلى أن المعجم العربي لا يقبل هذه الكلمة إلا تحت كلمة "تِلِيسة (tillisa)"، على وزن "فِعِيلة" مثل: "سكينة" و"قِّينة"، مستشهدًا بالعديد من المصادر (ابن حلويه، عبد اللطيف البغدادي، الحريري)، ثم يعطي دلالة الكلمة بحسب المصادر العربية والغربية، ثم يبحث زمن ظهورها. ليطرح السؤال حول أصل الكلمة: هل هي عربية؟ أم هي أجنبية وعن أي لغة أخذت؟، فيستعرض مختلف الافتراضات، ليخلص في الأخير لأصولها الإغريقية البيزنطية وهو ما يوافق طرح "الخفاجي" هذا المقال القيم، يظهر الإلمام الكبير لابن أبي شنب بعلوم وتاريخ اللغة العربية وكذلك اللغات الأخرى، كما يكشف عن سعة اطلاع.

٩-مقدمة ابن الأبار في تكلة الصلة ترجمة بالتعاون مع ألفريد بيل[20]

سارت الكتابة التاريخية الأندلسية المرتبطة بالتراجم والطبقات في اتجاه مغاير لمثيلتها في بلاد المشرق والمغرب، فقد ظهرت كتب الصلات وكتب الفهارس والبرامج، وهو ما أعطى بلاد الأندلس نوعًا من الخصوصية الفكرية في حضارة الإسلام.

لقد تسلسلت المصنفات الشهيرة للتراجم على صورة متتابعة الواحدة بعد الأخرى، ومما يلفت الانتباه لدى الباحثين في مصنفات التراجم الأندلسية أنها كانت سلسلة متصلة الحلقات، فالكتابة التاريخية لهذا النموذج (الصلات والتذييل) الذي أصبح حلقة متصلة في كتب التراجم الأندلسية والمغربية، اتسم بإعطاء "هوية متصلة لفئات العلماء والفقهاء"، وتعود أصول هذا النموذج إلى أبي الوليد بن الفرضي (٣٥١-٤٠٣هـ/٩٦٣-١٠١٣م) الذي ذهب ضحية الفتنة البربرية بقرطبة. وهذا ما جعله يحظى بعمليات تذييل وإيصاله بكتب أخرى على فترات متتالية.

لقد كانت عملية التذييل والإيصال الأولى من إنجاز أبي القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال القرطبي(٤٩٥-٥٧٨هـ/١١٠١-١١٨٣م) بعنوان (كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس). وقد تواصل تذييل كتب الصلة مع ابن الأبار البلنسي(٥٩٥-٦٥٨هـ/١١٩٩-١٢٦٠م) في كتابه (تكملة الصلة). أثناء تواجد ألفرد بيل (Alfred Bel) (1873-1945) و ابن أبي شنب بفاس مابين سنتي ١٩٤١-١٩١٨ وجدا نسخة من كتاب التكملة لكتاب الصلة لابن الآبار عند مكتبة الشيخ عبد الحي الكتاني شيخ الزاوية الكتانية.

والواقع أن الكتاب تم نشره من طرف المستشرق الإسباني كويدرا (Codera) وهذا طبقًا لنسخة الأسكوريال بمدريد وهي ناقصة في أسماء التراجم من أ،ب،ج. وقد طبع الكتاب مابين ١٨٨٧-١٨٨٩. ثم قام الإسبانيين ألراكون(Alracoun) وبالنثيا (Palecia) بإكمال فهارس التكملة. وأكد كويدرا بأن ابن الأبار كتب التكملة قبل ٦٣٦هـ/١٢٣٩م لكن ابن أبي شنب وألفريد بيل صححا هذه الأخطاء من خلال الإشارات التاريخية الواردة في الكتاب، بحيث أن ابن الأبار انطلق في التأليف سنة ٦٣١هـ/١٢٣٣م، وبدأ في التحرير سنة ٦٤٦هـ/١٢٤٩م. واستمر تأليف المصنف زهاء عشرون سنة، لم ينتهي منه سوى سنة ٦٥١هـ/١٢٥٤م. وقد طبع الكتاب بمطبعة فونتانا بالجزائر سنة ١٩٢٠:.Mohammed Bencheneb, Takmilat es-sila d'Ibn El 'Abbar, texte arabe, Alger, Fontana, 1920.

١٠-قائمة بالاختصارات المستعملة من طرف الكتاب العرب[21]

تضم هذه الدراسة قائمة بأكثر من مائة مختصرًا استعملها المؤلفون العرب في كتب النحو، الفقه، الحديث والفلسفة والتاريخ والتراجم. حيث يذكر المختصر أولاً ثم الكلمة التي يدلّ عليها بالحروف العربية ويتبعها بترجمتها إلى الفرنسية مع الشرح. والملاحظ أنه اختصر الشهور القمرية أيضًا. ويُعدّ هذا العمل على صغر حجمه تقنية مفيدة لدارسي ومحققي التراث.

وإليك بعض هذه المختصرات:

جدول رقم (٢) المختصرات التي ذكرها ابن شنب

المختصرات	المدلول باللغة العربية	المدلول باللغة الفرنسية
أ.هـ	انتهى	Fin
أنا	أنبأنا	Nous a rapporté
حش	حاشية	Marge-glose marginale
ج	جمع	Pluriel
خ	نسخة أخرى	Un autre manuscrit
ب	بلد	ville
ط	طبع	édition
الش	الشارح	Le commentateur
ن	بيانه	Voici son explication
هجرية	هـ	Ere hégirienne
يقال	يق	On dit
فحينئذ	فح	Et alors
المصنف	المص	L’auteur du texte qui est commenté

١١-مقدمة ابن الأبار في تكملة الصلة المخطوط الكامل[22]

نوه ابن أبي شنب بمجهودات الشريف عبد الحي الكتاني أستاذ بجامعة فاس، إذ راسله وأمده بنسخة من مقدمة التكملة لكتاب الصلة لابن الأبار وكانت ناقصة. وقد تحمس ابن أبي شنب منذ الوهلة الأولى للوصول إلى تلك الوثيقة. وإليك ما جاء فيها بعد نشرها من طرف ابن أبي شنب»: وبعد فهذا كتاب التكملة لكتاب الصلة الذي ألفه أبو القاسم بن بشكوال فواصل المنفصل وطبق في معارضة أبي الوليد بن الفرضي المفصل. وجاء بحسنة...لا جرم أنه أعاد بها من كان فانيا، وأعاد للأندلس وأهلها عمرًا ثانيا...".

١٢-العدد "ثلاثة" عند العرب[23]:

اهتم العرب بالعدد "ثلاثة" (Du nombre trois chez les arabes)، لهذا قام ابن أبي شنب بدراسة العدد (ثلاثة:٣) عند العرب والمسلمين، حيث توصل في بحثه أنه يحتل مكانة مميزة عندهم. وأشار في البداية إلى مخطوط أبي منصور الثعالبي النيسابوري (ت٤٢٩هـ/ ١٠٣٨م) الموسوم بـ: "برد الأكباد في العدد" حيث خصص فيه فصلاً كاملاً للعدد ثلاثة عند العرب، وكذلك إلى كتاب السيوطي الموسوم بـ: "الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير"، وهما المصدران الرئيسيان الذي اعتمد عليهما بن أبي شنب في دراسته، إضافة لملاحظاته الشخصية التي سجلها أثناء مطالعاته. وتوصل ابن أبي شنب في بحثه أن العدد ثلاثة عند العرب والمسلمين له مكانة في الدراسات التالية: اللغة، الفقه، القرآن، الحديث، الشعر الجاهلي والإسلامي والأمثال والحكم والتاريخ.

فهرسة التراث العربي الإسلامي

عمل ابن أبي شنب في صنع فهارس المكتبات التي تحوي مخطوطات عربية سواء في الجزائر أو المغرب وهذا تحت إشراف الإدارة الاستعمارية، ولم يخرج في كل بحوثه عن المنهج العلمي الرصين، فأسدى للثقافة العربية خدمة جليلة بإخراج تراثها من ناحية، وبتصويب رأي المستشرقين فيها من ناحية ثانية.

اهتم كثيرًا بأعمال التراجم للتراث المغرب الإسلامي وهذا بالتعاون مع بعض المستشرقين وخاصة ليفي بروفنصال. ففي سنة ١٩٠٦، كلفه الحاكم العام جونار (Charles Célestin

(Jonnart) (١٩٠٣-١٩١١) للقيام بمهمة فهرسة مخطوطات مساجد مكتبات الجزائر العاصمة، وهو الأمر الذي تكلل بإعداد فهرسة للمخطوطات لمكتبة المسجد الكبير بالعاصمة. ولاحظ ابن أبي شنب أن المكتبة كانت تضم خمسمائة مخطوط سنة ١٨٣٠ لم يتبق منها في سنة ١٨٧٢ سوى ٧٢ مخطوطًا. والتوزيع التالي يوضح لنا مخطوطات المسجد الكبير بالعاصمة حسب فهرسة ابن شنب[24]:

جدول رقم (٣)
توزيع مخطوطات مكتبة المسجد الكبير
حسب تصانيف المعرفة

تصانيف المعرفة	العدد
	١٥
	٤٥
	٠٦
الفقه	٠٣
فقه حنفي	٠٥
فقه مالكي	٢٢
العقيدة	٠٢
أصول الفقه	٠٩
النحو	٠٢
المجموع	١٠٩

شارك ابن شنب مع المستشرق الفرنسي ليفي بروفنصال (LEVI-PROVENCAL) في فهرسة مكتبة فاس التاريخية والتي احتوت على 424 مخطوط ومطبوع طبعة حجرية في ميادين القرآن والحديث والفقه والعقيدة والنحو والأدب والشعر والتاريخ والتراجم والرحلات والتصوف والمنطق[25]. واعتمد كل من ابن أبي شنب وليفي بروفنصال في عمل الفهرسة على القواعد والتقنيات التالية:

١- ذكر اسم المؤلف.
٢- تاريخ ومكان الطبع.
٣- نوعية الطبع (حجري أو منسوخ).
٤- ذكر عنوان المطبوع.
٥- عدد المجلدات.
٦- عدد الصفحات.

والجدول التالي يوضح طريقة الفهرسة والإنجاز التراثي الذي تم تحقيقه:

جدول رقم (٤)
توزيع مخطوطات مكتبة فاس حسب تصانيف المعرفة

تصانيف المعرفة	العدد
القرآن	٠٣
الحديث	٣٢
الفقه	١٠٥
العقيدة	١٤
النحو	٢٩
البيان	٠٦
العروض	٠٤
اللغة، الأدب	١٠
الشعر	٢٦
تاريخ، تراجم سيرة	٣٢
رحلات	٠٤
تصوف	٥٤
منطق	١٠
متنوعات	٩٥
المجموع	٤٢٤

ساهم ابن أبي شنب بنشاط علمي مميز في مؤتمرات المستشرقين بالجزائر ولندن وستوكهولم، وتقلد العضوية في المجمع العربي بدمشق. وأكد على حضوره العلمي في المؤتمر العالمي السادس عشر للمستشرقين سنة ١٩٠٧، بمحاضرة موسومة: "إجازة الشيخ عبد القادر الفاسي" وفي سنة ١٩٢٨ كلفت كلية الآداب بجامعة الجزائر ابن أبي شنب ليمثلها في أعمال المؤتمر العالمي للاستشراق الذي انعقد بإنجلترا بجامعة أكسفورد (Oxford). كان هذا أخر نشاطاته العلمية التي دامت أكثر من خمسة وثلاثون عامًا.[26]

ترك ابن أبي شنب مؤلفات كثيرة، وتفرغ للتدريس والتأليف وتحقيق التراث. وبالرغم من نضجه العقلي ومعايشته لفترة مخاض الحركة الإصلاحية في المشرق والتوسع الاستعماري في المغرب العربي، ثم يقظة الشعوب بعد مؤتمر الصلح، والثورة البلشفية (١٩١٧)، ومبادئ ويلسن (١٩١٨)، وبروز حركة الأمير خالد في الجزائر ١٩١٤-١٩٢٣، وتقديم الشأن للعرائض، فإن ابن أبي شنب لم يترك أثارًا كتابية أو مواقف سياسية من الاستعمار ومدافعا عن القضة الوطنية. هذا اللغز حير الكثير من الباحثين تجاه شخصية جزائرية حاملة للعلم والفكر والثقافة تعمل في

سكوت وسلبية إزاء مصير الأمة الجزائرية وهي قابعة تحت نير الاستعمار.[27]

ألف ابن أبي شنب في الأدب والعروض والمنطق، وتحقيق النصوص والتعريف بالإجازات والتراجم، وكان متمكنًا في اللغات الشرقية والأوروبية. وما حدث من أحداث مثل التجنيد الإجباري، وظهور الجرائد والنوادي والجمعيات والعرائض، واحتلال ليبيا والمغرب، وزيارة الشيخ محمد عبده، لم نعرف لابن شنب أي نشاط خارج التعليم والتأليف في هذه المرحلة الحرجة من تاريخ الجزائر المعاصرة[28]. وعند وفاه ابن أبي شنب سنة ١٩٢٩ نعاه الرأي العام الجزائري والفرنسي، وأبنه تلميذه جورج مارسيه وركز على ولاءه لفرنسا وتصنعه في الاحتفاظ باللباس العربي وعن تدرجه في الوظيفة ذكر بأنه في العشرينيات من عمر كان مدرسًا بالمداس الشرعية، وفي الثلاثينيات أستاذ بكلية الآداب، وفي الأربعينيات دكتوراه في الآداب وأستاذ جامعي.

لقد وقع رئيس الجمهورية الفرنسية سنة ١٩٢٧ أمريه تنص على تعيين ابن أبي شنب أستاذ اللغة العربية بكلية الآداب بجامعة الجزائر وهذا بتزكية من وزير المعارف هيريو(Herriot)[29]. وقد أبنه هنري ماسيه بقوله: "إن ابن شنب كان مثال "التآلف الفرنسي- الجزائري في الجزائر."[30] وهذه شهادة من مستشرق فرنسي في شخصية جزائرية فذة.

سجل أبو القاسم سعد الله وصفا عن ابن أبي شنب: "ليس ضروريًا أن يمارس المرء السياسة ولكن من الضروري أن يكون له موقف منها، وقد عرفنا أن ابن أبي شنب قد اتخذ من الوجهة الوطنية، موقفًا تمثل في محافظته على هندامه العربي الإسلامي وسط دعاة الاندماج الظاهري والباطني، كما تمثل في حرصه على نفض الغبار عن أكبر نصيب من المؤلفات العربية الإسلامية التي أنتجها الجزائريون أيام الحكم الإسلامي الزاهر. كما كان في المحافل العلمية الدولية". [31] وعند التعليق على أعمال ابن أبي شنب من طرف سعد الله بأنه صنيعة الاستشراق الفرنسي، أسلوبا عندما يكتب، وتحركا في دائرة التراث بما يخدم أهدافهم، لم يعجب هذا الوصف أحد أقارب ابن أبي شنب فرد سعد الله عليه بما كتبه عنه المستشرق ألفرد بيل الذي كان تلميذا لابن شنب.[32]

لقد جاء في كلمة تأبين بيل ما نصه: "كان ابن أبي شنب وطني المظهر فرنسي المخبر، وأن فرنسا كانت تثق فيه وترسله في مهمات دقيقة، ولذلك كافأته بالأوسمة ورموز الاعتراف بالجميل، وشرفته برئاسة العلوم الإسلامية لشمال أفريقيا في مؤتمر المستشرقين بأكسفورد سنة ١٩٢٢."[33]

يُعَدَ أول باحث جزائري اهتم باللغات وبالترجمة، وبالتالي بالانفتاح على آداب الشعوب الأخرى، دراسة وتعليما وترجمة. ولا يمكننا الحديث عن تدريس الأدب المقارن بدون الرجوع إلى اجتهاداته لأنه كان الوحيد القادر على الإنتاج في ميدان الأدب المقارن. ونظم الشعر ونشر الدراسات العديدة ومنها ما هو في صميم الأدب المقارن، كالدراسة التي نشرها في «المجلة الإفريقية» سنة ١٩١٩ بعنوان: "الأصول الإسلامية للكوميديا الإلهية لدانته"[34].

كان محمد بن أبي شنب صورة الأديب والعالم المسلم الذي عرف كيف يطلع على الأساليب الأوروبية في العمل دون أن يفقد شيئًا من صفاته وعاداته، وأورثته سعة علمه زهدا وتواضعا ورغبة في تلبية كل طالب علم قصده في مسألة أو قضية.ولم ينقطع ابن أبي شنب عن الدراسة والتحقيق والقاء المحاضرات في قاعات الدرس حتى وفاه الأجل المحتوم عن عمر يناهز ٦٠ سنة وهذا يوم الثلاثاء ٢٦ من شعبان ١٣٤٧ ه الموافق لـ ٠٥ فبراير ١٩٢٩ م وهذا إثر مرض أدخله المستشفى "مصطفى باشا".

ووري التراب رحمه الله بمقبرة سيدي عبد الرحمن بالجزائر العاصمة[35]. ويصف لنا الشاعر محمد السعيد الزاهري حادثة تعرفه على الشيخ ابن أبي شنب بقوله: كانت أول معرفتي بالشيخ أني كنت سنة ١٩٢٢م وأنا يومئذ لا أزال أطلب العلم في الكية الزيتونية وجاءتها لجنة في تلك السنة من العلماء الفرنسيين لامتحان طلبة البكالوريا في تونس. وكانت هذه اللجنة تحت إشراف الدكتور أبي شنب فاستغرب الناس في تونس أيكون عالم جزائري غير متجنس بالجنسية الفرنسية رئيسا مشرفًا على لجنة علمية فرنسية يرأس جلساتها بملابسه وبزيه الجزائري وتعالم الناس الخبر فسمعته أنا وفرحت به وداخلني يومئذ شيء من النخوة والكبرياء وجمعت نفرا من إخواني الطلبة الجزائريين وذهبنا نزوره سألته: كيف تصنع إذا أدركت الصلاة وأنت في جلسة رسمية؟ فقال: أوقف الجلسة للاستراحة فيستريح زملاؤه بخطوات يمشونها ودخائن يشعلوها وأستريح بأداء المكتوبة. [36]

مساهمة سعد ابن أبي شنب (١٩٠٧-١٩٦٨)

أصبح أستاذًا بمدرسة المدية ما بين ١٩٣٠-١٩٣٨ ثم أستاذا بمدرسة الجزائر ما بين ١٩٣٨-١٩٤٧، فدرس الآداب واللغة العربية والتاريخ؟ ثم درس الأدب العربي الحديث في المعهد العالي للدراسات الإسلامية العليا. في سنة ١٩٤٤ تحصل على الجائزة الأولى للأدب بالجزائر حول الشعر العربي وروايات جزائرية. انتقل للتدريس في المدارس الفرنسية الإسلامية بالجزائر ما بين (١٩٥١-١٩٥٤). ثم أستاذ مساعد بجامعة الجزائر ما بين (١٩٥٤-١٩٥٧).

هاجر إلى تونس سنة ١٩٥٧ وحكمت عليه المحكمة العسكرية الاستعمارية بالسجن مدة ٢٠ سنة مع الأشغال الشاقة، في سنة ١٩٦٢ه عمل أستاذ محاضر بجامعة الجزائر ثم عميد جامعة الجزائر ما بين (١٩٦٤-١٩٦٧)[37] من أثاره الأدبية حكايات الجزائر (١٩٤٦) الشعر العربي الحديث (١٩٤٥) والعديد من الدراسات أهمها التي نشرت بالمجلة الأفريقية: الوداع لشهر رمضان: وهي دراسة تضمن ما كان يردده الجزائريون خلال شهر رمضان من تلاوة القرآن الكريم واستظهار صحيح البخاري. وفي صبيحة عيد الفطر كان الجزائريون يرددون مدائح لسيدي عبد الرحمن الثعالبي وربما هي قصيدة وجدت في أرشيف الأوسكوريال بمدريد تنسب لابن الجوزي (٥١٠-٥٩٧ه/١١١٦-١٢٠٠م) موسومة بـ: وداع شهر رمضان المعظم.[38]

وهناك دراسة أخرى بعنوان الأغاني الساخرة بالجزائر، قام بترجمتها إلى اللغة الفرنسية مع الشرح والتعليق.[39] ودراسات أخرى في الأدب العربي الحديث[40]. أما الدراسة الثالثة فهي عقد بيع بمدينة الجزائر مستخرج من وثائق سجلات المحاكم الشرعية العثمانية وهي أول دراسة يقوم بها جزائري تعود إلى سنة ١٦٤٨،[41] والأغاني من الأرجوحة[42]. ودراسة بعنوان بعض المؤرخين المحدثين بالجزائر، ففي هذه الدراسة بين إسهامات المؤرخين الجزائريين الأوائل في كتابة تاريخ الجزائر من وجهة نظر جزائرية بدأت مع رحلة الحب لابن عمار(١٩٠٢)، والبستان لابن مريم (١-٠٧)، ورحلة الورثلاني (١٩٠٨)، وعنوان الدراية للغبريني (١٩١٠) وهي إسهامات قام بها كل من محمد ابن أبي شنب، ومبارك الميلي في تاريخ الجزائر في القديم والحديث (١٩٢٩)، وكتابات أحمد توفيق المدني وعبد الرحمن الجيلالي في التاريخ العام للجزائر.[43]

إسهامات الرشيد بن أبي شنب

ساهم الرشيد (١٩١٥) في الكتابة بالمجلة الأفريقية بسلسلة من المقالات، وهي: نصوص عربية بالجزائر وهي عبارة عن قصص حول روحانيات الجزائر ومذكرات زوالي بمدينة الجزائر وصور القصبة في الخيال الشعبي[44]. أما الدراسة التالية فهي اللهجة العامية بمدينة الجزائر.[45] أما الدراسة الأخيرة فهي ثلاث قصص للصيد من منطقة المدية.[46] ترك الرشيد دراسة قيمة موسومة بـ:

Les fêtes religieuses et populaires dansl'Islam (1965)

عائلة ابن أبي شنب استحقت شعار علماء جزائريون يقاومون بلغة المحتل من خلال: التكوين، التدريس، النشاط علمي، ثقافة مزدوجة، حضور فكري مميز، تحقيق تراث الجزائر.

خَاتِمَةٌ

من خلال هذه الدراسة تبين أن عائلة ابن شنب ساهمت إلى حد كبير في التعريف بالتراث الجزائري خلال الفترة الاستعمارية من إنتاج فكري في حقول العلوم الإنسانية وتحقيق المخطوطات الجزائرية والمغاربية. وقد كرس ابن شنب حياته في تحقيق التراث الجزائري والمغاربي رفقة ألمع وجوه الاستشراق الفرنسي خلال الفترة الاستعمارية، أمثال رونيه باصيه والإخوة مارسيه وألفرد بيل وغيرهم من وجوه الاستعراب الفرنسي.

جمع ابن أبي شنب بين الثقافتين العربية والأوروبية، وأتقن اللغتين العربية والفرنسية، وألم باللغات الأجنبية عديدة، مكنته من ترك بصماته الإبداعية في عديد المؤتمرات التي كلفته الإدارة الاستعمارية بتمثيلها. ترك ابن أبي شنب بحوثًا كثيرة منشورة في الدوريات العلمية الرصينة، الشرقية والغربية، وعددا كبيرا من المصنفات المختلفة والمفيدة في الدراسة الأدبية والتحقيق والفهرسة والبحث الميداني باللغتين العربية والفرنسية.

ما يلاحظ على بحوث عائلة ابن شنب غلبة البعد التراثي على كتاباتهم في جميع الدراسات المنشورة في المجلة الإفريقية. عمل ابن أبي شنب في صنع فهارس المكتبات التي تحوي مخطوطات عربية سواء في الجزائر أو المغرب وهذا تحت إشراف الإدارة الاستعمارية، ولم يخرج في كل بحوثه عن المنهج العلمي الرصين، فأسدى للثقافة العربية بذلك خدمة جليلة بإخراج تراثها من ناحية، وبتصويب رأي المستشرقين فيها من ناحية ثانية. ومن هنا جاز لنا القول بأن عائلة ابن أبي شنب استحقت شعار علماء جزائريون يقاومون بلغة المحتل من خلال: التكوين، والتدريس، والنشاط علمي، والحضور الفكري المميز، والتحقيق لتراث الجزائر.

ملحق[47]

جاء في الدائرة المصغرة للجزائر لصاحبها عاشور شرفي عن حياة ابن أبي شنب ما نصه: "محمد ابن العربي ابن محمد أبي شنب رجل ثقافة وأكاديمي ولد في ٢٦ أكتوبر ١٨٦٩ بعين الذهب بولاية المدية. درس مبادئ اللغة العربية والفرنسية في المدرسة العربية الفرنسية بالمدرسة الشرعية بالجزائر العاصمة سنة ١٨٨٦ وتحصل على شهادة مدرس في جويلية سنة ١٨٨٨. في سنة ١٨٩٢ تقلد وظيفة مدرس مساعد في مدرسة الفتح بالقصبة،

وخلال هذه المرحلة تعلم اللغة العبرية في الثانوية على يد الشيخ عبد الحليم بن سماية (١٨٦٦-١٩٣١).

تحصل على شهادة اللغة العربية من مدرسة الآداب بالجزائر سنة ١٨٩٤ والباكالوريا سنة ١٨٩٦. خلف شيخه ابن سديرة بنفس المدرسة ثم عين أستاذا بمدرسة الكتّانية بقسنطينة مدة ثلاث سنوات ثم خلف منصب الأستاذ الأشرف بمدرسة الثعالبية بالجزائر. تزوج في ١٩٠٣ من السيدة حورية كاتب ابنة الإمام الثاني للمسجد الكبير بالعاصمة، ورزق منها بـ ٩ تسعة أولاد أربع فتيات وخمسة ذكور أشهرهم سعد الدين ابن أبي شنب (١٩٠٧-١٩٦٨) الذي نشر أعمالاً في المجلة الإفريقية في الآداب والتاريخ عين هذا الأخير أستاذًا بمدرسة الآداب بالجزائر (١٩٣٨-١٩٤٧)، وتحصل خلال هذه المرحلة على جائزة الآداب بالجزائر سنة ١٩٤٤بعنوان الشعر العربي والروايات الجزائرية. كما أصبح أمينًا عامًا للدراسات الإسلامية العليا سنة ١٩٥٦. انتقل إلى تونس سنة ١٩٥٧ للتدريس وحكمت عليه المحكمة العسكرية الاستعمارية بالحبس مدة ٢٠ سنة مع الأشغال الشاقة. بعد الاستقلال تقلد مهام عميد جامعة الجزائر (١٩٦٢-١٩٦٥).

في سنة ١٩٠٨ وظف بجامعة الجزائر وعين أستاذا للأدب العربية حيث أصبح أول جزائري منذ ١٩٢٠ في مجمع اللغة العربية بدمشق، وهو أول جزائري تحصل على شهادة الدكتوراه في الشعر الأندلسي (أطروحته حول أبوديلمة)، وأول جزائري ترأس لجان الامتحانات في المؤسسات الكبرى الفرنسية وشمال أفريقيا. كما شارك في عديد اللجان والملتقيات العليمة العالمية. أطر ابن أبي شنب تلاميذ في مجال الإدارة والترجمة. ترك العشرات من المؤلفات بالعربية والفرنسية في الأدب والتاريخ والترجمة واللسانيات. في سنة ١٩١٠ اكتشف عنوان الدراية للغبريني الذي يؤرخ لعلماء بجاية. راسل علماء كثيرون أمثال بلاثيوس الإسباني وقريفيني الإيطالي وأحمد تيمور المصري وكراتشيفوسكي الروسي.

اختص في علوم القرآن والحديث والشعر الشعبي والتراجم واللهجات الدخيلة في اللسان الجزائري من أصول تركية وفارسية. نشر رحلة الورتيلاني ونفح الأزهار لعبد الرحمن ابن مجدوب تم رسمه من طرف الفنان عمر راسم. توفي في ٧ فبراير ١٩٢٩ بسبب عملية جراحية غير ناجحة، وفقد أبنه عبد الرحمن الجيلالي في ذكرى الشيخ سنة (١٩٣٣) وDagher في كتابه عناصر بيبليوغرافية في أدب الجزائر ببيروت سنة ١٩٣٦.

الهَوامِشُ:

(1) أبو القاسم، سعد الله، **أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر**، ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦، ج٤، ص ١٥٦-١٥٨.

(2) المرجع نفسه، ص ١٥٦.

(3) تأسست المدارس الإسلامية الحكومية أو المدارس الشرعية الثلاث (قسنطينة-الجزائر-تلمسان)، بموجب مرسوم ٣٠ سبتمبر ١٨٥٠، تختص بالدراسات الهادفة إلى تكوين وتخريج موظفين تحتاجهم الإدارة الفرنسية كالمفاتي والعدول والتراجمة ومعلمي اللغة العربية. وكان المشرفون على هذه المدارس مستشرقون فرنسيون، كان الهدف منها تكوين فئة متعلمة من الجزائريين تلعب دور الوسيط بين السكان والإدارة الاستعمارية قد أورد الحاكم العام راندون (١٨٥١-١٨٥٨)، ما نصه: "فمن هذه المدارس يتخرج الموظفون الإداريون والقضاة وبكلمة أعم الشخصيات التي لها تأثير على السكان حتى لا يفلتوا من قبضتنا". للمزيد، انظر:- عبد القادر، حلوش، **سياسة فرنسا التعليمية في الجزائر**، ط١، شركة دار الأمة، ١٩٩٩، ص ٥٩.- كمال، خليل، **المدارس الشرعية الثلاث في الجزائر: التأسيس والتطور (١٨٥٠-١٩٥١)**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، ٢٠٠٧-٢٠٠٨، ص٦٩-٧٦.

(4) أبو القاسم، سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ط١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨، ج٣، ص٣٩٧.

(5) نفسه، ص٣٨٩-٣٩١.

(6) Bel, Alfred, «René Basset», In, R.A, n°65, 1924, Pp.12-19.

(7) عبد الرحمن، الجيلالي، **محمد بن شنب: حياته وتراثه في تاريخ الجزائر العام**، ١٩٦٤، بيروت، ١٩٦٥، ص٣٤.

(8) MARCAIS, Georges, Ben Cheneb (1869 + 1929), R.A, n°70, 1929, pp. 150-159

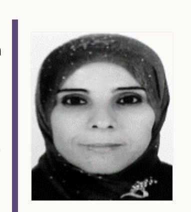
(9) المجلة الإفريقية لسان حال الجمعية التاريخية الجزائرية التي تأسست في ٧ أبريل ١٨٥٦ بالعاصمة بأمر من الحاكم العام راندون، توقفت المجلة عن الصدور مابين ١٩١٤-١٩١٨، لتواصل مشوارها البحثي إلى غاية ١٩٦٢، اعتبرها غوستاف ميرسييه: مكتبة تاريخية في حد ذاتها. صدر منها ١٠٦ عدد إلى جانب الكتب والمنشورات وأعمال المؤتمرات. يرجى العودة إلى: أبو القاسم، سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج٦، ص٩٦-٩٧.

(10) BEN CHENEB, MOHAMMED, «Revue des ouvrages arabes édités ou publiés par les Musulmans en 1322 et 1323 de l'hégire (1904-1905)», R.A, °50, 1906, pp. 261-296.
(11) BEN CHENEB, MOHAMMED, «Notions de pédagogie musulmane. Résumé d'éducation et d'instruction enfantine», R.A,n°41, 1897, pp. 267-285.
(12) BENCHENEB, Mohamed, «Itinéraire de Tlemcen à la Mekke par Ben Messaib», R.A,n°41, , 1900, pp. , 261-282.
(13) BEN CHENEB (M.), « Origine du mot Châchiyya », R.A, n°51, 1907, pp. 54-56.
(14) BEN CHENEB (M), « La guerre de Crimée et les Algériens par le cheikh Sidi Mohammed ben Ismâ'îl », R.A, n°51, 1907, pp. 169 -222.
(15) حول هذه الحرب راجع: محمد سهيل، طقوس، **تاريخ العثمانيين من قيام الدولة إلى الانقلاب على الخلافة**، ط٢، بيروت: دار النفائس، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص٣٧٨-٣٩٢
(16) BENCHENEB (M), «Notice sur deux manuscrits sur les chérifs de la Zâwiya de Tamesloûhet», In, R.A, n° 52, 1908, Pp. 105-114.
(17) BEN CHENEB (M), «Poème en l'honneur du Prophète», In, R.A, n° 54, 1910, Pp.182- 190.
(18) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، (تقديم: إحسان عباس)، ط٢، بيروت: دار صادر، ج٨، ص ٤٦٠.
(19) BEN CHENEB(M), «Observations sur l'emploi du mot Tellis: son origine», In, R.A, n°56,1912, Pp.566-570.
(20) BEL (A.) et BEN CHENEB, M, «La préface d'Ibm El-'Abbàr à sa Takmila-t essila», texte arabe et traduction française, In,R.A,n°., 59, 1918, Pp. 306-335.
(21) BEN CHENEB (M), «Liste des abréviations employées arabes», In, R.A, n°, 61, 1920, Pp. 134-138. par les auteur
(22) BENCHENEB(M), «La préface d'Ibn El-Ahbâr à sa Takmila-t-es-Sila», In, R.A, n°, 64, 1923,p p. 163-164.
(23) BEN CHENEB, M, «Du nombre trois chez les Arabes», In, R.A, n°.67, 1926, pp. 105 178.
(24) Ben Cheneb, Mohammed, Catalogues des manuscrits arabes conservés dans les principales. Bibliothèques algériennes : Grande mosquée d'Alger, Alger : A. Jourdan, 1909, P.128.
(25) BEN CHENEB(M) et LEVI-PROVENCAL (E.), «Essai de répertoire chronologique des éditions de Fès», In, R.A.,n°62, 1921, pp. 158-173/pp. 275-290; n°63,1922, pp. 170-185, 333-347.
(26) Massé, Henri, «Les Etudes arabes en Algérie (1830 - 1930)», In, R.A, n°74,1933, p.244.
(27) أبو القاسم، سعد الله، **أبحاث**، ص ١٥٩.
(28) أبو القاسم، سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج٨، ص١٧٢.
(29) MARCAIS (G.), op.cit, p.151.
(30) أبو القاسم، سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج٨، ص١٧٢.
(31) أبو القاسم، سعد الله، **أبحاث...**، المرجع السابق، ج٤، ص ١٦٠. وأيضًا: الرشيد بن أبي شنب، "**تعقيب على مقال حول الفقيد محمد ابن أبي شنب**"، مجلة الثقافة، العدد ٦٥، سبتمبر-أكتوبر ١٩٨١، ص٧٧-٨٠.
(32) نفسه. وأيضًا: أبو القاسم، سعد الله،" "**من رسائل محمد بن أبي شنب إلى محمد كرد علي**"، مجلة الثقافة، العدد ٥٣، سبتمبر-أكتوبر ١٩٧٩، ص٤١-٥٠، وأيضًا ألفريد، بيل، "**محمد بن أبي شنب**"، ترجمة: عائشة خمار، مجلة الثقافة، نفسه، ص٣١-٤٠.
(33) BEL, Alfred, «Nécrologie: Mohamed BEN Cheneb» n°214, Avril- Juin, 1929, Pp.359-365.
(34) Ben Chneb, Mohamed, «Sources Musulmanes dans la Divine», In R.A,n°60,1919,pp.483-493.
(35) عادل، نويهض، **معجم أعلام الجزائر**، بيروت: مؤسسة نويهض الثقّافية، ط٢، ١٤٠٠-١٩٨٠، ص١٨٩-١٩١.
(36) **محمد السعيد الزاهري**: من مواليد ١٨٩٩ بليانة بسكرة في الجزائر درس في قسنطينة وتتلمذ على يد الإمام عبد الحميد بن باديس. انتقل إلى تونس وأصدر عدة جرائد وهي: الجزائر والبرق والوفاق، وأسس المدرسة الإصلاحية وكان من علماء الجزائر المهمين من مؤلفاته: حاضر تلمسان بين النخيل والرمال شؤون وشجون وغيرها توفي سنة ١٩٥٦. انظر: صالح، الخرفي، **سلسلة في الأدب الجزائري الحديث**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتّاب، ط١، ص١٠٩. وأيضًا: محمد السعيد الزاهري – محمد بن أبي شنب – مجلة المقتطف – نوفمبر ١٩٢٩م.
(37) Cheurfi, Achour, Petite Encyclopédie de l'Algérie,2ditions Dalimen,,Alger,2013,VI,pp.585-587.
(38) ENCHENEB (S.), L'adieu au mois de Ramadân, Rev. af., 73, 1932, p. 104-115.
(39) BENCHENEB (S.), Chansons satiriques d'Alger (1ère moitié du XIVe siècle de l'Hégire), Rev. af.,74, 1933, p. 75-117, 296-352.
(40) BEN CHENEB,(S) Études de littérature arabe moderne, Rev. af., 83, 1939, p. 358-382/ Rev. af., 84, 1940, p. 77-92.
(41) BENCHENEB, Saâdeddine, Un acte de vente dressé à Alger en 1648, , Rev. af., 89, 1945, p. 287-290.
(42) Saâdeddine BENCHENEB, Chansons de l'escarpolette, Rev. af., 89, 1945, p. 89-102.
(43) BENCHENEB,S, Quelques historiens arabes modernes de l'Algérie, In,RAn° 100, 1956, p. 475-499.
(44) BENCHENEB, Rachid, Textes Arabes d'Alger, Rev.af,88, 1944, pp.122-140./Rev. af., 87, 1943, p. 219-243.
(45) BENCHENEB,R, L'argot des Arabes d'Alger, Rev. af., 86, 1942, p. 72-101.
(46) BENCHENEB ,R, Trois récits de chasse de la région de Médéa, Rev. 4-af., 90, 1946, p. 184-193.
(47) Cheurfi, Achour, Petite Encyclopédie de l'Algérie,2ditions Dalimen,,Alger,2013,VI,p.585.

ISSN: 2090 – 0449 Online
UIF Universal Impact Factor, [0.1101].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.02].

مقالات

علاقة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالطرق الصوفية (١٩٣١-١٩٥٦)



د. نصيرة كلة
أستاذة مؤقتة تاريخ المغرب العربي الحديث
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة أبي بكر بلقايد – الجمهورية الجزائرية

مُلَخّصْ

تعتبر فترة الثلاثينيات من القرن العشرين من أهم فترات تاريخ الجزائر في الفترة المعاصرة، حيث اشتدت فيها ضغوطات الاستعمار على الشخصية الجزائرية بكل مقوماتها من لغة ودين ووطن، ومن أبرز ما ميز هذه الفترة هو تأسيس "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" في ٥ مايو ١٩٣١م، بعد أن بلغ عمر الاستعمار الفرنسي في الجزائر قرنًا كاملاً، كانت تهدف إلى الإصلاح تحت شعار "الإسلام ديننا، العربية لغتنا، الجزائر وطننا"، وكان للجمعية اهتمام كبير بالجانب الديني الذي كان سائدًا في ذلك الوقت، حيث عَمَلت على العودة بالدين الإسلامي إلى صفائه السلفي عن طريق محاربة الطرق الصوفية التي شوهت معالم هذا الدين، بما أدخلته عليه من خرافات وبدع بعد تعاونها مع الاستعمار الفرنسي. يتناول هذا الموضوع طبيعة العلاقة بين جمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية (١٩٣١ -١٩٥٦) حيث تحدثنا عن مشاركة الطرق الصوفية في تأسيس الجمعية، ومحاربة الجمعية للطرق الصوفية، ثم الصراع بين الجمعية والطرق الصوفية، عن طريق المسائل الفقهية والصحافة، كما تطرقنا في الأخير إلى دور الاستعمار في تأزم العلاقة بين الطرفين.

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال:	١٣	أكتوبر	٢٠١٦
تاريخ قبـول النشـر:	١٨	فبراير	٢٠١٧

كلمات مفتاحية:
جمعية العلماء المسلمين، الطرق الصوفية، الاستعمار الفرنسي، تاريخ الجزائر الحديث

معرِّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.12816/0053278

الاستشهاد المرجعي بالمقال:
نصيرة كلة. "علاقة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالطرق الصوفية (١٩٣١ – ١٩٥٦)".- دورية كان التاريخية.- السنة الحادية عشرة- العدد الواحد والأربعون؛ سبتمبر ٢٠١٨. ص ١٥٠ – ١٦١.

مُقَدِّمَةُ

سعى المستعمر بكل الطرائق للقضاء على الدين الإسلامي، حيث قام باستمالة مشايخ الطرق الصوفية[١] مغذيًا فيهم روح التفسخ الديني والخلقي، كما شجع الاستعمار الخرافات والبدع لدى الجزائريين مستغلاً تعلقهم بالأولياء فانتشرت في صفوف الشعب أفكار الشرك بالله[٢]، وفي ظل هذه الأحداث ظهرت فئة من رجال الإصلاح تمثلت في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين تولت مهمة الدفاع عن الدين الإسلامي اللغة والوطن منذ نشأتها سنة ١٩٣١ إلى غاية نهايتها سنة ١٩٥٦.[٣] تكمن أهمية الموضوع في إبراز الدور الفَعَّالْ التي قامت به جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في الحفاظ على الدين الإسلامي، بالإضافة إلى الرغبة في التعرف على علاقة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالطرق الصوفية في الوقت الذي انتشرت فيه البدع والخرافات، والتعرف على موقف الجمعية من الطرق الصوفية.

والإشكالية المطروحة أمامنا: ما طبيعة العلاقة بين جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والطرق الصوفية؟ وتتفرع عنها مجموعة من التساؤلات المتمثلة فيما يلي:

- ماهي الظروف التي تأسست فيها جمعية العلماء المسلمين؟
- ما موقف جمعية العلماء المسلمين من الطرق الصوفية؟
- ما نوع طبيعة الصراع بين جمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية؟
- ما الدور الذي لعبه الاستعمار في توتر العلاقة بين الطرفين؟

إن الطرق الصوفية كانت محل رضا المسلمين في أول عهدها لأنها عملت على المحافظة على التراث العربي الإسلامي ونشر الدعوة الإسلامية، لكنها سرعان ما تحولت عن نشاطها لأن الاستعمار عمل على استمالتها، فأصبحت متعاونة معه كما كانت تأتي بما يتبرأ به الإسلام، إن تعاون الطرق الصوفية مع الاستعمار الفرنسي وانحرافها عن الدين الإسلامي جعل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين تتخذ موقفا ضدها حيث اعتبرتها العدو الثاني لها بعد الاستعمار الفرنسي فدخلت معها في صراع.

أولاً: مشاركة الطرقيين في تأسيس جمعية العلماء

عندما تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كان على رأس مؤسسيها جماعة من العلماء وبعض الطرقين[٤] ومنهم: المولود بن الحافظي الأزهري،[٥] وعمر إسماعيل[٦]، وحسب رواية أحمد توفيق المدني في كتابه "حياة كفاح" أن عمر إسماعيل هو الذي قام بالمبادرة لتأسس جمعية العلماء المسلمين، حيث اجتمع مع الشيخ عبد الحميد بن باديس،[٧] وطلب منه أن يكتب في مجلة الشهاب دعوة لتأسيس جمعية العلماء على أن يلتزم هو بدفع جائزة مقدارها ألف فرنك أكثر من ألف دينار جزائري[٨] لَمَنْ يتوصل إلى إنشاء هذه الجمعية، وألف فرنك أخرى تدفع لصندوق الجمعية افتتاحا للاكتتاب لها زيادة على اشتراك شهري، واشترط أن يشارك في الجمعية جميع علماء الجزائر من كل الطوائف و من كل المذاهب الموجودة بالجزائر حتى تمثل وحدة وطنية وأن يكون ضمن العلماء رجال من الطرقية إلى جانب العلماء المصلحين[٩]، وعلى الرغم من مشاركة الطرقين في تأسيس جمعية العلماء إلا أن الإصلاحيون استمروا في نشاطهم المناوئ للطرقين وتبين هذا في قولها: "إن جمعية العلماء أصبحت جمعية المصلحين ،لا جمعية علماء الجزائر التي كنا نرجو من ورائها إصلاح ذات البين بين الإصلاحيين و الطرقين".[١٠]

وفي الوقت نفسه كان الطرقيون يسعون للسيطرة على إدارة الجمعية ويقومون بالوشاية إلى الإدارة الاستعمارية[١١]، يقول في هذا الصدد مبارك الميلي: "كانت جمعية العلماء لأول تكوينها تحتوي على أخلاط من هؤلاء الرهاط، يحضرون جلساتها لا خدمة لغايتها ولا إعانة لإدارتها ولكن عيناً عليها تبلغ وتُشي إلى إدارة الأمور الأهلية، وما أن انقضى عام حتى انقضوا على من فيها من المصلحين المرشدين ليستبدوا بإدارة الجمعية دونهم".[١٢]

وهكذا استحال على الجمعية أن تنطلق في تنفيذ أهدافها التي نص عليها قانونها الأساسي لأن تركيبة المجلس الإداري لجمعية العلماء الذي كان يضم بين أعضائه فريقين متناقضين في الأهداف والمبادئ وهم رجال الإصلاح وأصحاب الزوايا الطرقية، جعل الانطلاقة الموحدة تبدو مستحيلة لأن كل فريق كان يرى بأن السبيل إلى الإصلاح هو في الاتجاه المناهض للفريق الآخر، وهكذا خرج الطرقين من الجمعية حيث كان يساندهم رئيس نادي الترقي[١٣] عمر إسماعيل والمولود الحافظي الذي كان عضواً مستشاراً في المجلس الإداري للجمعية المنتخب سنة ١٩٣١م[١٤]، وقد بين ابن باديس أسباب خروج الطرقين من الجمعية حيث كتب مقالاً في الشهاب تبين فيه أن خلافاً كان قد حصل بين أعضاء مجلس الإدارة من جهة وعمر إسماعيل رئيس لجنة العمل من جهة أخرى، وبرز نشاط عمر إسماعيل وشيخ زاوية مستغانم أحمد بن عليوة ضد رجال الإصلاح، ويذكر بن باديس أن عمر إسماعيل شكل قائمة مترشحين لعضوية المجلس الإداري وأن اسم هذا الأخير ورد فيها مع أنه ليس من أهل العلم ولا من الطلبة، لأن القانون الأساسي[١٥] للجمعية خاصة المادة السابعة منه قد بينت مواصفات الأعضاء العاملين الذين يحق لهم المشاركة في الانتخاب بأنهم "الذين يصح أن يطلق عليهم لقب عالم بالقطر الجزائري، بدون تفريق بين الذين تعلموا ونالوا الإجازات بالمدارس الرسمية الجزائرية، وبين الذين تعلموا بالمعاهد العلمية الإسلامية الأخرى"،[١٦] وعندما عين مجلس الإدارة لجنة مِمَّنْ تنطبق عليهم هذه المواصفات، ثارت ثائرة الطرقين وجماعة عمر إسماعيل رفضوا التقيد بالمادة وحدث نزاع.

في ٢٣ ماي ١٩٣٢ عقدت جلسة بحضور أغلبية من أنصار الإصلاح وتغيب المعارضين، وجرى الانتخاب بصورة قانونية ففازت اللائحة التي قدمها الإصلاحيون وضمت الأسماء التالية: عبد الحميد بن باديس، البشير الإبراهيمي، الطيب العقبي، مبارك الميلي، محمد الأمين العمودي، محمد الفضيل الورتيلاني، الطيب المهاجي، ابن عربية، إبراهيم أبو اليقظان، محمد خير الدين، العربي التبسي، المكي، عبد القادر القاسمي، أبو عبد الله البوعبدلي، وإن العلماء فضلوا هذه المرة أيضًا التعاون مع الطرقين فوردت أسماؤهم في اللائحة مثل: الطيب المهاجي، أبي عبد الله البوعبدلي ومحمد الفضيل الورتيلاني...[١٧] أما رواية أحمد توفيق المدني فهو يعتبر أن الشيخ الطيب العقبي هو سبب الخلاف لأنه تهجم على رئيس نادي الترقي وبعض أعضائه، وخطب خطبة ضد الطرقية ورجالها، وحث على محاربتها، هذا خلاف صريح لمنهاج جمعية العلماء الذي كان يرمي لجمع الشمل، هكذا خرج الطرقيون من النادي ثم من الجمعية.[١٨]

ثانيًا: موقف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من الطرق الصوفية

لقد أصبح رجال الطرق ومشايخها يتمتعون بنفوذ ومكانة لا يحظى بها أحد أيًا كان حتى أن العلماء المدرسين والمفتيين والقضاة وأئمة المساجد، لا يكادون يكونون شيئا بالنسبة للمرابطين ومشيخة الطرق الذين أصبحوا يهيمنون على المجتمع الجزائري بكل فئاته[١٩]، وأمام هذا الوضع الذي آلت إليه الأمة والذي أحكمت فيه الطرقية زمام أمورها بالتعاون مع الاستعمار الذي استخدمها كوسيلة لبسط نفوذه[٢٠]، قررت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بداية العمل الإصلاحي لمواجهتهم أولاً قبل الاستعمار الفرنسي، فقد صرحت الجمعية منذ أول يوم بأنها سائرة على المبدأ الذي كانوا سائرين عليه من قبلها، ومنه محاربة البدع، الخرافات، الأباطيل والضلالات التي استحدثت في الأمة، وألحقت بالدين على أساس أنها منه كبدع المساجد والجنائز، المقابر وبدع الشعر، وبدع الطرق...، وقفت في وجههم الجمعية فغيرت بالقول، وأنارت بالفعل وبينت بالدليل وقارعت بالحجة وطبقت بالعمل[٢١] وشعارها في هذا أن "كل محدثة في الدين بدعة وكل بدعة ضلالة".[٢٢]

وتنص الجمعية في الأصول الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر على أن كل ممارسات الطرقية باسم الإسلام والتي هي محدثة مضافة إلى الدين تنكرها الجمعية، وتعمل على محاربتها، يقول الأصل الرابع عشر "اعتاد تصرف أحد من الخلق مع الله في شيء ما شرك وضلال"، ويشير الأصل الخامس عشر إلى المحدثات التي أحدثت في المقابر عامة وعند قبور بعض العباد الصالحين فيقول: "بناء القباب على القبور ووقد السرج عليها، والذبح عندها لأجلها والاستغاثة بأهلها ضلال من أعمال الجاهلية، ومضاهاة لأعمال المشركين، فمن فعله جهلا يعلم، ومن أقره مِمَّنْ ينتسب إلى العلم فهو ضال مضل".[٢٣]

ويبين الأصل السادس عشر موقف الجمعية من الطرق وأعمالها فيقول: "الطرقية بدعة لم يعرفها السلف، ومبناها كلها على الغلو في الشيخ[٢٤] والتحيز لأتباع الشيخ، وخدمة دار الشيخ وأولاد الشيخ...، ومن تجميد للعقول وإماتة لهم، وقتل للشعور وغير ذلك من الشرور"، وهكذا كانت ترى الجمعية أن الطرقية وأعمالها هي علة العلل في الإفساد، ومنبع الشرور وأن كل ما هو متفش في الأمة من ابتداع في الدين وضلال في العقيدة فمنشأه من الطرق، ومرجعه إليها، وفي هذا يقول الشيخ البير الإبراهيمي: "... ونعلم أننا حين نقاومها نقاوم كل شر، وأننا حين نقضي عليها إنشاء الله نقضي على كل باطل، ومنكر وضلال".[٢٥]

وقد اتبع العلماء منهجًا حكيمًا في محاربة الطرقية فعند تأسيس الجمعية اتبع أسلوب المهادنة مع مشايخها خوفًا من بطشهم ونفوذهم حتى يشتد ساعد الحركة الإصلاحية، ولأن الإمام عبد الحميد بن باديس كان لا يريد أن يترك فرصة للاستعمار، ليستغل الخلافات بين المصلحين والطرقين، فمد يده لهم للتعاون معهم في ميادين الحياة على شريطة أن لا يكونوا أداة مسخرة في يد الاستعمار قائلاً لهم: "فكل طرقي مستقل في نفسه عن التسخير، نحن نمد يدنا له، للعمل في الصالح العام، وله عقليته، لا يسمع منا فيها كلمة، وكل طرقي، أو غير طرقي، يكون أذنا سماعة، وآلة مسخرة، فلا هوادة بيننا وبينه حتى يتوب إلى الله"،[٢٦] وهكذا لما لجأت إلى المستعمر أظهرها -العلماء- بمظهر الخيانة، ففقدت سلطانها على الشعب، ولم تعدّ ذات نفع للحكومة الفرنسية في الجزائر، بل غدت عبئًا عاسيًا، ووقفوا لها بالمرصاد العمل والتضحية في صمت، لعزلها عن الشعب والتأثير فيه، فبينما كان المرابطون يجمعون المال من الأوقاف والزيارات وغيرها، ويوزعون على أتباعهم أو يعيشون منه عيشة رغدة، كان العلماء يجمعون الأموال من الشعب ويبنون بها المساجد والمدارس، وينشرون بها الصحف والكتب ويدفعون بها أجور المعلمين والوعاظ وغيرهم.

وبمرور الوقت وبجهاد واجتهاد العلماء المنظم والمخطط استطاعوا محاصرة الطرقية وأضاليلها فخمدت نيران أهل الزردة، وزالت عن البلاد حمى الدراويش، وتخلصت منها الجماهير،[٢٧] وأسلمت الأمة زمام أمورها للعلماء المصلحين الحريصين على إعادة الحياة لها، وأتيح للإصلاح أن يمسك مقاليد النهضة الجزائرية.

ثالثًا: الصراع بين الجمعية والطرق الصوفية

لقد اختلفت الجمعية مع الطرق الصوفية في الكثير من المسائل والنقاط، ومن أهمها المسائل الفقهية منها مسألة الذكر والعبادة والدعاء والتوسل وحدة الوجود...[٢٨]

١/٣-مسائل الخلاف بين الجمعية والطرق الصوفية

يعتبر المصلحون أن الطرق الصوفية هي بدعة لم يعرفها السلف، ومبناها كلها على الغلو في الشيخ والتحيز لأتباع الشيخ، وخدمة دار الشيخ وأولاد الشيخ[٢٩]، وإن هذه الطرق برأيهم أدت على إحداث وثنية في الإسلام[٣٠] لإتباعها طقوسًا خاصة بعيدة عن أصالة الدين الصحيح كالخلوة والبركة والتوسل الذي يعتبر من ضمن المسائل الفقهية التي اختلف عليها جمعية العلماء مع الطرق الصوفية، فبينما نجد الطرقين قد أجازوا التوسل إلى من

يعتقدون فيهم الصلاح من الأحياء والأموات، فأصبح الناس غارقين في الضلال فتراهم يذهبون إلى الأضرحة التي شيدت عليها القباب فيدعون من فيها ويسألونه حوائجهم، ويدقون قبورهم وينذرون لهم، ويطلبون حمايتهم كما كانوا يحجون على الأضرحة وإيقاد الشموع وكل هذا دعي إليه الطرقيون[٣١]، واستدلوا بأعمالهم هذه على قوله (ﷺ): "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى"، وهذا من أجل تأييد وجهة نظرهم التي تجيز التوسل بالأولياء الصالحين وزيارة قبورهم،[٣٢] بينما نجد أن جمعية العلماء قد اعتبرت التوسل شركا بالله، ونددوا بمن يدعي أنه يملك قدرات خاصة، ويتصف بأوصاف الربوبية، وفي هذا الصدد يقول ابن باديس: "واحذروا كل متربط يريد أن يقف بينك وبين ربك ويسيطر على عقلك وقلبك وجسمك..."،[٣٣] ويتهم الإصلاحيون الطرق الصوفية بأنها خرجت في دعوتها الصوفية عن الدين الإسلامي عندما ادعت الطريقة التيجانية على رأس مؤسسها[٣٤] بأن النبي (ﷺ) أمره بتلاوة الصلاة التالية: "اللهم صلى على محمد الفاتح لما أغلق الخاتم لما سبق، الناصر الحق بالحق والهادي إلى صراطك المستقيم"، وهي تسمى صلاة الفاتح عند التيجانية، ويدعي التيجاني بأن النبي (ﷺ) أخبره بأن تلاوة المرة الواحدة منها تعدل من القرآن ست مرات... وتعدل كل تسبيح وقع في الكون، وكل ذكر، وكل دعاء كبير أو صغير[٣٥].

ويرد ابن باديس على هذا الادعاء بقوله: "إن صلاة الفاتح من كلام المخلوق ومَنْ اعتقد أن كلام المخلوق أفضل من كلام الخالق فقد كفر"، كما أن ابن باديس كتب مقالاً رد فيه على الطرقين الذين أجازوا التوسل بالأولياء الصالحين التماس قضاء الحوائج منهم، وهذا المقال عنوانه: "الدعاء منه عادة ومنه عبادة" فهو يرى أن الدعاء لشيء معظم فوق الطاقة البشرية فهو عبادة ولا يكون إلا من المخلوق لخالقه، وإذا لم يكن كذلك فهو عادة، وهو دعاء المخلوقين بعضهم بعضًا لغرض من الأغراض وأوضح الشيخ أن كل مَنْ دع غير الله وطلب منه قضاء حوائجه فقد عبد من دعاه،[٣٦] ولعل السبب الرئيس في انتشار ظاهرة التوسل بالأولياء وزيارة قبورهم هو إيمان الناس بالوَلاية، وبكرامات الأولياء ومعجزاتهم التي فاقت أحيانًا في نظر بعض الجاهلين معجزات الرسل أنفسهم[٣٧]، بل وصل الحد ببعض هؤلاء الغافلين إلى القول بأن الأولياء أفضل من الأنبياء، وأن من بلغ الغاية القصوى من الوَلاية سقطت عنه الشرائع كلها من الصلاة والصيام والزكاة، وحلت له المحرمات كلها من الزنا والخمر وغير ذلك، وهنا قام ابن باديس بتوضيح الحقائق لعامة الشعب فكان يصرح في كتاباته وخطبه وأحاديثه بأن الحقيقة لا تنفصل عن الإيمان، وهو يعترف بالوَلاية والكرامة بالمفهوم الذي بينته الشريعة.

(١/٣) ١-مسألة الذكر:

ويعود سبب الخلاف إلى المفاضلة بين ذكر الله تعالى وتلاوة القرآن فغالبية المتصوفة يتفقون على أن ذكر الله أفضل للمريد من سائر العبادات كالصلاة وقراءة القرآن[٣٨]، وهذا ما ورد في سجل مؤتمر الجمعية حيث قالوا: "إن أعظم مصيبة أصابت المسلمين هي جفاؤهم للقرآن وحرمانهم من هديه وآدابه، منشأها من الطرق فهي التي غشت المسلمين لأول ما طاف بهم طائفها وغشيتهم بهذه الروح الخبيثة روح التزهيد في القران وكيف لا يزهد المسلمون في القرآن، وكل ما فيه من فوائد قد انتزعتها منه الطرق وجردته منها ووضعته في أورادها المبتدعة ورسومها المخترعة ونحلته شيوخها ومقدميها وصعاليكها"،[٣٩] وإن مجالس الذكر كانت حافلة بكل ما هو معيب من غناء ورقص وقرع الطبول...الخ[٤٠]، أما جمعية العلماء المسلمين فقد استنكرت هذه البدع والمنكرات وشعارها هو: "كل محدثة في الدين بدعة، وكل بدعة ضلالة"[٤١].

(١/٣) ٢-مسألة العبادة:

الصوفية تزعم أن أكمل أحوال العابد أن يعبد الله تعالى لا طمعًا في جنته، ولا خوفًا من ناره بل حبا لذاته ورغبته في التمتع بجماله، ففي القديم عبرت رابعة العدوية عن هذه الفكرة أصدق تعبير: "إن كنت أحبك طمعًا في جنتك فاحرمني منها، وإن كنت أحبك خوفًا من نارك فاحرقني بنار جهنم، أما إن كنت أحبك من أجل ذاتك، فلا تحرمني من رؤية جمالك الأزلي يا إلهي".[٤٢] وقد فند ابن باديس هذه المزاعم في كلمة وجهها إلى الطرق الصوفية فقال: "زعم قوم أن أكمل أحوال العابد أن يعبد الله تعالى لا طمعًا في جنته، ولا خوفًا من ناره"، وهذه الآية: "وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا"،[٤٣] وغيرها وتقاطع عليهم، وفي نصوص كثيرة فإن العبادة مبناها الخضوع والذل والافتقار والشعور بالحاجة والاضطرار وإظهار العبد هذه العبودية بأكملها أن يخاف ويطمع، كما يذل ويخضع.

ولكن الشيخ المولود الحافظي كتب مقال في جريدة البلاغ نقض فيها كلام ابن باديس وأيد وجهة نظر المتصوفة بأن العبادة يجب أن تكون لله دون رجاء ثواب ولا خوف عقاب، واستشهد من أجل إثبات ذلك بأقوال عديدة لبعض العلماء وأئمة التصوف، فرد عليه ابن باديس في مقال بعنوان: "أيها أكمل

العبادة مع رجاء الثواب وخوف العقاب أم العبادة دونهما" بدأ بتوضيح حقيقة العبادة فكرر ما كان قد كتبه في الموضوع من أن العبادة هي غاية الذل والخضوع مع الشعور بغاية الضعف والافتقار، ثم ذكر عشرات الأدلة على ذلك من الكتاب والسنة وأقوال السلف وقد توصل إلى نتيجة لخصها بقوله: "فقد بات بما ذكرنا توارد آيات الكتاب وأحاديث السنة في صراحة وجلاء على مشروعية العبادة مقرونة الرغبة والرهبة والرجاء والخوف، ولم ننظر بآية واحدة أو حديث واحد فيه التصريح بمشروعيتها مجردة منهما فضلاً عن أنهما أكمل منها معهما وما كنا لنترك أدلة الكتاب والسنة الصريحة لرأي أحد كائنا من كان".(٤٤)

بالإضافة إلى هذا قامت الجمعية بانتقاد كل ما جاءت به الطرق الصوفية من معتقدات حيث قالوا: "أنها علة العلل في الإفساد ومنبع الشرور وأن كل ما هو متفش في الأمة من ابتداع في الدين، وظلال في العقيدة وجهل بكل شيء أو غفلة عن الحياة، وإلحاد في الناشئة فمنشؤه من الطرق ومرجعه إليها"(٤٥)، كما قاموا بانتقاد بالتنظيم الهيكلي للطريقة واعتبروا أن الترتيبات التنظيمية داخل الطرق الصوفية التي بنيت العاقلات فيها على أساس نظام هرمي لا وجود له في الكتاب والسنة شبيه إلى حد ما بالنظام الكهنوتي(٤٦). فنجد في قاعدة الهرم: "الإخوان"، وفي أعلاه شيخ الطريقة وبينهما مجموعة من رجال الطريقة يقومون بوظائف دينية خاصة تم تعينهم من طرف الشيخ، ويرى العلماء بأن هذه القواعد التي تلتزم بها الطريقة في نظامها تقوم أساسًا على مبدأ الخضوع إلا مشروط للشيخ التي تطلق عليه ألقاب نتصف بها الذات الإلهية مثل "مولانا وسيدنا"(٤٧).

كما يرى العلماء أن أخطر ما نشأ عن الطقوس الطرقية انقسام الأمة على نفسها، فتفرق المسلمين فبدل التساوي في الكرامة والحقوق والواجبات انقسم المجتمع إلى مشايخ ومتقدمين وإخوان، وبدل الأخوة بين كافة أعضاء المجتمع عم التحزب والتعصب لتعدد الطرق، واختلافها فيما بينها وأصبحت أخوة الطريقة تفرض عليهم أن يبغضوا كل من لم يتصل معهم بحبل الشيخ ولا يجتمعون معه ولو في العبادات الشرعية (٤٨)، بالإضافة إلى أن جمعية العلماء قامت بنقد النزعة الاستغلالية لدى مشايخ الطرق واتهموهم بأنهم ابتدعوا عادات "الزيارات" و"الهدايا" التي تتطلب واجبات مالية وعينية وبذلك استجلبوا الزكاة لأنفسهم، وسخروها لمصالحهم الخاصة(٤٩)، فكان حق الشيخ كما يقول الإبراهيمي قبل الزوجة، الأولاد، الآباء والأجداد، وقبل حق الفقير المسكين.(٥٠)

أما وجهة نظر الطرقيين فقد رفضوا دعوة المصلحين بتعليم الفتاة تعليمًا عصريًا إذ أن التعليم في نظرهم يسيء إلى سلوكها وأن ما يمكن أن تتعلمه فقط هو بعض الآيات القرآنية ثم يوجهن بعد ذلك للقيام بالأشغال المنزلية، كما قاموا بنبذ التعاليم التي جاءت بها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كمنع زيارة الأضرحة والمقابر والصلاة وراء الميت (يقصد قراءة "بردة" البوصيري أثناء السير في الجنازة)، وحذر "بن كابوا" وهو أحد مشايخ الطرق من خطر العلماء الذين جاؤوا ليشوهوا الإسلام بإدخالهم تعديلات على القرآن والسنة، هذا ونجد أنهم رفضوا دعوة جمعية العلماء المطالبة بفصل الشؤون الدينية عن الدولة، وتسليم المساجد الأوقاف لجمعية بنية وطنية(٥١)، وتعتبر مجلة "المرشد" لسان حال الطريقة العلوية عن هذا الرفض بقولها: "فإنه لا شك ولا ريب أن الأحباس (الأوقاف) الجزائرية إذا تجردت عن الحكومة فلا تقوم بأكثر مما يقوم به غيرها... وعليه فمن الحكمة والسداد أن تبقى الأحباس بيد الحكومة"، وتقول المجلة أيضًا: "إن صلواتنا وعقائدنا بخلاف الشيخ الإبراهيمي فهو زيادة على أنه يريد أن يحتكر علينا أموال الأحباس ويتصرف فيها كما يريد، فهو يهوى أن يحتكر معها أيضًا عقيدة الأمة وصلواتها"(٥٢).

٢/٣-الصراع عن طريق الصحافة

تعود جذور الصراع بين التيار الإصلاحي والطرق الصوفية إلى سنة ١٩٢٥ عندما قام عبد الحميد بن باديس بتأسيس جريدة "المنتقد"،(٥٣) وتولى رئاسة تحريرها وقد تولت المنتقد مهمة الإصلاح الإسلامي(٥٤) عن طريق محاربة الطرقية وخزعبلاتها الشاذة عن الدين، وهذا ما عرض أصحابها للشتم والمهالك فلم تدم طويلاً نظرًا للهجتها الحارة وحملتها الصادقة ضد الخرافات والبدع،(٥٥) فعطلت بعد أربعة أشهر من صدورها.

على إثر تعطيل جريدة "المنتقد" أصدر ابن باديس جريدة "الشهاب" وسارت على إثر سابقتها في المبدأ والأفكار يحي عنوانها بالطموح إلى إضرام النار في القديم البالي الميت الذي يريد أن يتحكم في الأحياء(٥٦) وخوفًا من الإمام على الجريدة من التعطيل انتهج في تحريرها نوعًا من المرونة السياسية، فكان يلين القول ويخفض اللهجة مع السلطات الحاكمة في فرنسا، فكان شعارها في بدايتها "مبدؤنا في الإصلاح الديني والدنيوي لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"، وأسفل منه "الحق والعدل والمآخاة في إعطاء جميع الحقوق للذين قاموا بجميع الواجبات"،(٥٧) ولكي تناهض جمعية علماء السنة أعلام الحركة الإصلاحية أصدرت بتاريخ ١٤ ديسمبر ١٩٣٢ جريدة "الإخلاص"(٥٨)، التي أشرف عليها عمر إسماعيل والمولود

الحافظي يعاونهما محمد العاصمي وأخذت تسدد هجماتها على ابن باديس وأنصاره، وظلت هذه الجريدة طيلة عام تشن حملة شرسة ضد مجلة الشهاب التي صدرت بانتظام ودون توقف من سنة ١٩٢٥ إلى أن اندلعت الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٩م(٥٩).

فبعد تأسيس جمعية علماء السنة من طرف الطرقيين قامت جمعية العلماء المسلمين بتأسيس أول جريدة في سنة ١٩٣٣ (٦٠)، وكان شعار هذه الصحيفة وهو الحديث قوله (ﷺ): "مَنْ رغب عن سنتي فليس مني"، إن الدافع الحقيقي لتأسيسها هو الوقوف أمام النشاط المعادي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين الذي كانت تمارسه، وبدعم من الاستعمار الفرنسي جمعية العلماء السنة المنشقة عن جمعية العلماء المسلمين،(٦١) وما اختيارها العنوان: "السنة النبوية"،(٦٢) إلا اعتراض لِمَنْ أطلقوا على أنفسهم "علماء السنة"، وفي ذلك جاء في افتتاحية العدد الأول من الجريدة "وأسميناها السنة النبوية المحمدية لتنشر على الناس ما كان عليه النبي (ﷺ) في سيرته العظمى، وهديه العظيم"، وجاء أيضًا: "رأينا كما يرى كل مبصر ما نحن عليه معشر المسلمين من انحطاط في الخلق و فساد في العقيدة وجمود في الفكر وقعود عن العمل وانحلال في الوحدة وتعاكس في الوجهة وافتراق في السير، حتى خارت النفوس القوية وفترت العزائم... ودفنت الآمال في صدور الرجال..."(٦٣)، وإن ما يوضح لنا غاية الجريدة وأهدافها الإصلاحية هو ما ورد عن ابن باديس في افتتاحية العدد الأول حيث يقول: "عملنا نشر السنة النبوية المحمدية وحمايتها من كل ما يمسها بأذية، وخطتنا الأخذ بالثابت عند أهل النقل الموثوق بهم، والاهتداء بفهم الأئمة المعتمد عليهم، ودعوة المسلمين كافة إلى السنة النبوية المحمدية دون تفريق بينهم، وغايتنا أن يكون المسلمون مهتدين بهدي نبيهم في الأقوال والأفعال والسير والأحوال حتى يكونوا للناس كما كان هو (ﷺ) مثالاً أعلى في الكمال"(٦٤)، ورغم الليونة التي أظهرتها جريدة السنة في محاولة منها لإبعاد أنظار الإدارة الفرنسية كما ورد في افتتاحية العدد الثاني: "لسنا أعداء لفرنسا ولا نحن نعمل ضد مصلحتها، بل نعينها على تمدين الشعب وتهذيب الأمة ونساعدها"، إلا أن الحكومة الفرنسية قامت بإيقاف صدورها في ٠١ جويلية ١٩٣٣.(٦٥)

ولقد زادت حدة الصراع حيث قام الطرقيون بإصدار جريدة "المعيار" (٦٦) التي كانت تحمل شعار قوله تعالى: "إنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ* وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ"،(٦٧) وهي تعني الأبرار جمعية علماء السُّنة ومن سار على نهجهم من الطرقين وتعني بالفجار جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ويتبين من خلال إعدادها التسعة الموجودة وضوح الغاية التي ظهرت من أجلها، وهي الدخول في صراع مع أعضاء جمعية علماء المسلمين، جاء في عددها الأول: "... ولنا الحق في القيام بهذا العمل الذي صار واجبًا أكيدًا، لأن صون الأعراض واجب ديني كصون النفوس... ولآن عقارب السوء لا تكف عن البداية العدوان إلا بإكرامها بين النعل والثرى، ولأن هؤلاء الأوباش لا يرجعون عن الرقاعة والبدع إلا عندما يعرفون أن الأمة تنبهت إلى مساوئهم، وأنهم أصبحوا في نظرها بؤرة كل فساد ومصدر كل فتنة..."، وقد أوضحت لنا فكرتها من خلال: "... رسمنا الخطة على هذا المنوال واثقين ثقة تامة أننا لا نرجع عليها مهما بلغت قيمة الجهود والتضحيات التي ليس لنا بد منها...، لأننا نعتقد أننا نطهر الوطن الجزائري وصحافته النزيهة ومعاهدها العلمية من القذر".(٦٨)

قالت المعيار: تحت عنوان "كتاب مفتوح إلى السيد عامل عمالة وهران": "إننا نشكر موقفكم الجدي الذي وقفتموه في المحافظة على الأمن العام، وتهدئة أفكار العموم والحيلولة بينهم وبين دواعي التفتين والتشويش، الآتية بواسطة طائفة تنتحل لنفسها لقب "الإصلاح" وما إصلاحها في الحقيقة إلا إفساد المجتمع من خلال مخالفة النظام ومجاراة الفوضى على خط مستقيم..." (٦٩)، تقول أيضًا معرضة بالشيخ العقبي: "عاد إلى سيدي عقبة وهو يتعش في أثواب الفشل، ويمسح على جبينه عرق الخجل، حمل متاعه على كريطة إلى دار أصهاره ببسكرة السفلية استتر بها، هناك فر منه سكان المنطقة، لما بلغهم من المخازي التي قام بها في الجار في سيدي عقبة فظل ممقوتا، فاختار الجلوس بالبستان العام، حيث مرتع ومرقص الفتيات الإفرنجيات والإسرائيليات، فأصاب قلب الشيخ سهم من عين إحداهن وهي إسرائيلية ذات وجمال، شغفت قلبه وسلبت لبه وأصبح العاشق العاني..."، وتذكر في فصل آخر: "...لأن هذه الشرذمة (أعضاء جمعية العلماء المسلمين) حاولت منذ ظهورها الالتصاق بلقب الفضلاء والعلماء وتوسلوا إلى ذلك بكل وسيلة من وسائل التمويه لتحقيق هذا الحلم، لولا أن المعيار طاردهم وشدد عليهم الحصار... وبعد الضغط الشديد أرغموا على الاعتراف بأنهم سفهاء خبثاء، دجالون مقنعون متقولون، متخيلون ملاعبين، أوباش، لئام، وأولاد حرام... إلخ"(٧٠). ومن خلال ما ورد في جريدة "المعيار" نستنتج أن غايتها كانت هي القضاء على جمعية العلماء المسلمين ومشاريعها، ومؤسساتها الثقافية فكانت تخصص لهذا الغرض ركنًا خاصًا تحت عنوان: "المعيار وحرب الفجار" وكانت تطلق ألقابًا مسيئة على أعضاء

جمعية العلماء، فلقبت الشيخ الطيب العقبي بالطريد، والأمين العمودي بـ "السلوقي العمودي".(٧١)

وللرد على افتراءات الطرقين قامت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بإصدار صحيفة "الجحيم"،(٧٢) التي جاءت كرد على ما أحدثته جريدة "المعيار" المهاجمة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين بطريقة تتنافى والقيم الأخلاقية كانت تطبع بطريقة سرية في مدينة قسنطينة، ثم ترسل في أكياس إلى العاصمة لتوزيعها، وقد جاء في عددها الأول ما يوضح أهدافها بأنها جريدة أسبوعية حرة مستقلة تدافع عن الشرف والفضيلة، وشعارها "العصى لِمَنْ عصى"(٧٣)، وقد استمر الصراع بين التيارين عن طريق صحيفتي البصائر،(٧٤) والبلاغ الجزائري(٧٥)، فالصحيفة الأولى تمثل جمعية العلماء المسلمين الجزائيين، أما الثانية كانت تمثل الطرق الصوفية وتجلى الصراع فيما كتبته الصحيفتين، فالصحيفة الأولى تعتبر أن الطرق الصوفية استعماراً ثانيًا، ومن عوامل انحطاط المجتمع الجزائري، وانتشار الجهل والأمية والبدع والخرافات الدخيلة عليه، بينما الجريدة الثانية أي البلاغ الجزائري دافعت عن قضايا التصوف، وترى أن أعضاء جمعية العلماء المسلمين ومَنْ يسير في فلكهم يخرون جسد هذه الأمة ويدخلون أفكارًا لا علاقة لها بالإسلام، وكانت نتيجة ذلك أن اشتعلت حرب إعلامية كلامية بين جمعية العلماء والطرق الصوفية ووصلت إلى المهاتاة السخيفة والكلمات البذيئة(٧٦) التي صدرت عن الطرقين، حيث وصفوا الإمام ابن باديس وإخوانه أنهم عبدا نيون نسبة إلى محمد عبده، ووهابيون نسبة إلى محمد بن عبد الوهاب.(٧٧)

وقد كتبت البصائر مقالاً عنوانه: "بعض البدع التي يجب على المسلمين إبطالها" جاء فيه: "إن ما يفعله الناس الآن في الصباح أمام الجنائز بإشادة البردة وقراءة القرآن ونحو ذلك، غير جائز شرعًا، وهو خلاف للسنة وخلاف عمل السلف الصالح، لأن السنة في إتباع الجنائز الصمت والتفكير والاعتبار، وعلى ذلك جرى العمل من السلف الصالح"(٧٨). كما نددت البصائر بما يرتكبه أهل التصوف أيام المولد والمواسم الدينية من احتفالات غير شرعية وقد جاء هذا المقال تحت عنوان "مقال لبعض الأولياء" فيه ما يلي: "إن المواليد التي يقيمها أرباب الطرق لبعض الأولياء في مساجد المسلمين لم تكن موجودة على عهد الرسول (ﷺ) ولا في عهد خلفائه الراشدين"(٧٩)، بينما كتبت جريدة البلاغ الجزائري: "أقول لك يا باديس بلا مؤاخذة ومع الاحترام أيضًا أنك قد ارتكبت شططًا فيما خطه قلمك الذي ما كنت أظن قبل هذا، أنه من جنس تلك الأقلام المغرضة، وأنك أتيت فيما كتبت، بما لم يأت به من لم يكن له مثقال ذرة من حسن النية... وهل من الحشمة والمروءة أن تسعى الآن زورا في تلويث الأيدي التي انتشلت المشروع و انتشلت سمعتك التي كادت أن تسوء بقتل مشروع في مهده، وفي استطاعة من يقدر أعمال الرجال حق قدرها، ومن لم يكن فيه خلق اللؤم الذميم أن يسمح لنفسه بأن يتقلب شاتما لبناة مشروع كبير..."(٨٠)، وهكذا استمر الصراع قائمًا إلى أن قامت الجمعية بالقضاء على الطرقين.

رابعًا: دور الاستعمار في توتر العلاقة بين الطرفين

إن الإدارة قد وافقت على تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بشكلها التي كانت عليه سنة ١٩٣١م، ولم تحاول التعرض لنشاط هذه الجمعية في البداية أملا على ما يبدوا في تمكين أصحاب الزوايا من السيطرة عليها وتحويلها إلى جمعية دينية تستقطب الشعور الديني لمسلمي الجزائر، وتكون في الوقت نفسه تحت هيمنة الاستعمار الفرنسي.

١/٤-مساندة الاستعمار للطرقين

لكن سيطرة المصلحين على الجمعية جعلت الإدارة تغير موقفها فأصبحت تغذي الصراع الذي دار بين الطرقين والمصلحين، وكانت تساند الطرقين دون أن تتدخل مباشرة في الصراع، إلا أن الطرقين قد فشلوا أمام جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي كان يقودها جماعة من العلماء المصلحين المثقفين، فلم يجد أصحاب الطرق الصوفية وسيلة لوقف الحركة الإصلاحية عند حدها سوى الاستغاثة بالإدارة الفرنسية التي أصبحت في نظرهم وحدها الكفيلة بوقف النشاط الإصلاحي،(٨١) ونتيجة لاستغاثة الطرقين بالإدارة الفرنسية فإن هذه الأخيرة بدأت منذ سنة ١٩٣٣م، في محاربة الجمعية وعرقلة نشاطها، حيث قاموا بمنع العلماء المصلحين من تقديم الدروس العلمية والدينية في المساجد التي تشرف عليها الإدارة الفرنسية، وأصدرت قرارا يقضي بمراقبة الجمعية ومتابعة العلماء الذين حملوا لواء الحركة الإصلاحية على أساس أن هذه الجمعية تشكل خطراً كبيرًا على الوجود الفرنسي في الجزائر(٨٢)، وكانت هذه الإجراءات بمقتضى تعميمين رسميين صدر الأول في ١٦ فيفري ١٩٣٣م، والثاني في ١٨ فيفري من نفس السنة وأهم ما ورد فيهما:(٨٣)

- حظر المساجد الرسمية على العلماء المصلحين.
- فرض رقابة على تحركات العلماء.
- وقد امتد مفعول هذين التعميمين ليشملا كافة المناطق الجزائرية فجرى بنتيجتهما وقف دروس الوعظ في المساجد في وجوه العلماء، وتغلق المدارس عن التعليم خاصة في عمالة وهران مركز ثقل الطرقين، وإن نقمة الاستعمار على الجمعية

تعود إلى أن هذه الأخيرة عملت على إحياء مقومات الشخصية الوطنية الجزائرية.(٨٤)

ولقد كانت الوسائل السياسية التي تستخدمها الإدارة الاستعمارية في الجزائر لمحاربة الجمعية هي إما قوانين صادرة عن مجلس الأمة في فرنسا في ظروف مختلفة ولأسباب متعددة، وإما قرارات إدارية فردية مصدرها الجزائر توحيها الإدارة الاستعمارية والتي اتضحت في عدة مناسبات ضد السكان الوطنيين الذين يستجيبون لدعوة الجمعية أو يقومون بنشرها في مناطقهم(٨٥)، فبالإضافة إلى الاضطهادات السابقة قام وزير الداخلية الفرنسي في ١٣ جانفي ١٩٣٨ بإصدار أمر يحظر على النوادي العربية الإسلامية في الجزائر بيع أو تقديم المشروبات المباحة لروادها إلا بترخيص من السلطات الاستعمارية، وكانت فرنسا تهدف من وراء هذا القرار إلى شل الحركة الإصلاحية لأن بيع هاته المشروبات تعتبر مصدر رزق هذه النوادي(٨٦)، ولعل أخطر إجراء قامت به السلطات الفرنسية هو ذلك القرار الصادر في ٨ مارس ١٩٣٨(٨٧) والذي يقضي بعرقلة التعليم العربي الحر ومعاقبة كل المدرسين الذين يفتحون المدارس بدون رخصة(٨٨)، وقد قامت السلطات الفرنسية بتعطيل الكثير من المدارس التابعة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين بناء على قانون ٠٨ مارس(٨٩)، حيث أدخلت بعض المعلمين إلى السجن وحاكمتهم كمجرمين ونفت البعض من الزعماء، فقد حكم على البشير الإبراهيمي بالمنفى إلى منطقة آفلوا بالجنوب الوهراني، ولم يسمح له بدخول الجزائر حتى سنة ١٩٤٣، بالإضافة إلى أن عبد الحميد بن باديس ظل موقوفاً عن النشاط بعد قيام الحرب العالمية الثانية حتى وفاته سنة ١٩٤٠م، كما سجن الأمين العمودي وفرحات الدراجي(٩٠) في ١٦ نوفمبر ١٩٣٩ بسبب الدعاية التي روجاها في أوساط الجزائريين بإلقاء المحاضرات في نادي الترقي، هذا ونجد أن السلطات الاستعمارية قامت بتعطيل جريدة الشريعة، والصراط،(٩١) والسنة المحمدية، وفي سنة ١٩٣٩ تم توقيف جريدة البصائر، ومجلة الشهاب عن الصدور وتشديد الرقابة على كل المطبوعات.

وخلاصة القول؛ أن كل من الإدارة الفرنسية وجمعية العلماء كان يخادع الطرف الآخر، فالإدارة اعترفت بالجمعية في أول الأمر أملاً على أن تكون الجمعية عوناً للاستعمار، فأما الجمعية فبعد أن حصلت على موافقة الإدارة بالتصديق على قانونها الأساسي راحت تكيل الضربات المباشرة والطفيفة ضد الاحتلال الفرنسي، والحقيقة أن المعركة بدأت بين الطرفين غير متكافئة، إلا أن ميزان القوى قد تغير وأصبح لصالح الجمعية.(٩٢)

٢/٤-موقف الجمعية من الاستعمار الفرنسي

لقد احتجت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين على قرارات الاستعمار الفرنسي، فقد كتب عبد الحميد بن باديس مقالاً بعنوان "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين إلى المراجع العليا الفرنسية" جاء فيه ما يلي: "إن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين تحتج بشدة خاصة وصرامة دعت إليها الظروف منذ المعاملات القاسية والاعتداءات الصادرة عليها في أشخاص أعضائها وفي صحفها وفي كل مَنْ ينتمي إليها من أفراد الأمة، وتحتج بصفة خاصة أيضاً ضد منع أعضائها من التعليم بالمكاتب القرآنية وإلقاء دروس الوعظ والإرشاد بمساجد القطر الجزائري، وعدم إعطاء رخص الإقراء لكل من أفرادها، ولو توفرت فيهم الشروط القانونية جميعها"(٩٣)، ومن خلال هذه المقولة نلاحظ أن جمعية العلماء احتجت على كل إجراءات الاستعمار ضدها سواء منع التعليم العربي الحر، أو إيقاف الصحف عن الصدور... وقد احتجت جمعية العلماء في هذا المقال على تعطيل جريدة الصراط.

وفي الختام تصرح بأنها لا تطلب إلا احترام القوانين في كل مالها وكل ما عليها، ولا ينقطع أملها في وجود رجال فرنسيون أحرار عقلاء منصفين يعطون كل ذي حق حقه، ولا يسمعون قول من يخدم مصالحه الشخصية بالباطل والبهتان وقلب الحقائق. وفي سنة ١٩٤٩ وجهت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كتاباً مفتوحاً إلى رئيس الجمهورية الفرنسية جاء فيه على الخصوص:

- إن الدين الإسلامي مملوك للإدارة تحتكر التصرف في مساجده ورجاله وأوقافه وقضائه.
- التعليم في هذا الوطن المسلم معطل بتعطيل المساجد، ومئات الشباب من المسلمين تتوق إليه.(٩٤)

إن الشعب الجزائري مريض يتطلع للشفاء وجاهل متوثب إلى العلم، وبائس متشوق للنعيم، ومنهوك من الظلم يطمح إلى العدالة ومهضوم الحق يطلب حقه في الحياة، وديمقراطي الفطرة يحن إلى الديمقراطية الطبيعية. إن ما ورد في هذه الوثيقة يبين أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين لم تعد تكتفي بالبرنامج المتطور في قانونها الأساسي، بعد الاضطهادات التي لحقت بها من الاستعمار الفرنسي، وقد دخلت عالم السياسة عن طريق المطالبة بالاستقلال الكامل واعتبر بأنه الوحيد الذي يعيد الاعتبار للإنسان الجزائري ويعيد الحرية للمسجد، ويعتق الأوقاف التي تضمن حرية الفكر ازدهار الثقافة، ولقد واصلت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين نشاطها إلى غاية انضمامها إلى جبهة التحرير الوطني سنة ١٩٥٦م.(٩٥)

خَاتِمَةُ

تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنة ١٩٣١م وجعلت من ضمن أهدافها الإصلاح عن طريق تنقية الدين الإسلامي من البدع والخرافات (الشوائب) التي ألحقتها به الطرق الصوفية ومن خلال موضوع بحثنا توصلنا إلى مجموعة من الاستنتاجات:

- أن الطرق الصوفية كانت محل رضا المسلمين في أول عهدها لأنها عملت على المحافظة على التراث العربي الإسلامي ونشر الدعوة الإسلامية بين الناس، وتعليمهم مبادئ دينهم وتعاليم شريعتهم، ولكن سرعان ما تحولت عن نشاطها لأن الاستعمار عمل على استمالتها وذلك عن طريق إغرائها بالحصول على ما يبتغون وكان هذا بهدف القضاء على الدين الإسلامي، فأصبحت الطرق الصوفية متعاونة مع الاستعمار الفرنسي والحارس الأمين على مصالحه، حيث أصبحوا يأتون بما يتبرأ به الإسلام ويصرحون بأنه صحيح.
- أن الاتجاه المنحرف للطرق الصوفية قد أدى إلى إفساد الدين الإسلامي ومساعدة فرنسا على ضمان بقائها في الجزائر، حيث آل وضع المجتمع الجزائري إلى تخلف حضاري وانتشر الجمود الفكري والخضوع لشيوخ الزوايا كما انتشرت البدع والخرافات بين أبناء الشعب الجزائري.
- عند تأسيس **جمعية** العلماء المسلمين الجزائريين شارك في تأسيسها جماعة من الطرقين بالإضافة إلى العلماء، وأن مجلس الجمعية الإداري كان يتكون من فريقين متناقضين جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والطرق الصوفية وهذا ما جعل البداية في تحقيق أهدافها تبدو مستحيلة لأن كل فريق يعمل في الاتجاه المناهض للآخر، فرجال الإصلاح مصممون على نشر الدعوة الإسلامية، أما الطرقيون فكانوا يعملون من أجل السيطرة على الجمعية، كما أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين قد جعلت محاربة الطرق الصوفية وما جاءت به من البدع والخرافات من ضمن أهدافها، وقد حاربتهم لأنهم أفسدوا في الدين وحاربوا المسلمين.
- أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين قد اعتبرت الطرق الصوفية العدو الثاني لها بعد الاستعمار الفرنسي، وأن رجال الإصلاح قد حاربوا البدع والخرافات التي جاءت بها الطرقية قبل سنة ١٩٣١ وذلك عندما قام عبد الحميد بن باديس بإصدار جريدة المنتقد سنة ١٩٢٥م، ثم جريدة الشهاب في نفس السنة.
- أنه رغم مشاركة الطرقيين في تأسيس الجمعية، إلا أنهم قد خرجوا منها وقاموا بتأسيس جمعية منافسة بها في سنة ١٩٣٢م، وهي جمعية علماء السنة الجزائريين.
- أن الصراع بين جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والطرق الصوفية كان إما عن طريق الحرب الكلامية، وإما عن طريق الصحافة حيث كان كل ما يصدر أحد الطرفين جريدة يرد الطرف الآخر عليه بجريدة أخرى، وكانت ترد في هذه الجرائد مقالات عبارة عن كلام سب وشتم، وقد ساندت الإدارة الفرنسية الطرق الصوفية حيث كانت تقوم بإيقاف الجرائد فور صدورها.



أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

الهَوامِشُ:

(١) **الطريقة الصوفية**: هي مجموعة من الشعارات والممارسات والأفكار التي تختلف فيها كل طريقة عن الأخرى، لذا نجد أن كل طريقة لها ذكر يردده أتباعها بطقوس خاصة، يُنظر: أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج٥، دار البصائر، الجزائر،٢٠٠٧، ص١٧.

(٢) حسن عبد الرحمان سلوادي، **عبد الحميد بن باديس مفسرًا**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٨، ص١٦.

(٣) الأمين شريط، **التعددية الحزبية في تجربة الحركة الوطنية (١٩١٩ - ١٩٦٢)**، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر، ١٩٩٨، ص٢٥.

(٤) نبيل أحمد بلاسي، **الاتجاه العربي والإسلامي ودوره في تحرير الجزائر**، الهيئة المصرية للكتاب، الإسكندرية، ١٩٩٠، ص٦١.

(٥) **المولود الحافظي**: المولود بن الصديق الحافظي الأزهري كاتب صحفي من الفقهاء، ولد بقرية بوقاعة قرب مدينة سطيف سنة ١٨٩٥م وتعلم بها ثم بالأزهر بمصر، بدأ نشاطه الصحفي سنة ١٩٢٥، كان من أنصار جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عند تأسيسها، ثم أسس جمعية علماء السنة سنة ١٩٣٢م، تولى رئاسة تحرير جريدة الإخلاص لسان حال هذه الجمعية، توفي سنة ١٩٤٨م، يُنظر: عادل نويهض، **معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر**، ط٢، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، ١٩٨٠، ص١١٨.

(٦) **عمر إسماعيل**: أحد أعيان العاصمة وتجارها، تولى رئاسة لجنة العمل الدائمة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين له دور كبير في تأسيس الجمعية، يُنظر: عبد الكريم بو الصفصاف، **جمعية العلماء المسلمين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية (١٩٣١-١٩٤٥)**، ط١، دار البعث، قسنطينة،١٩٨١، ص٩٣-٩٤.

(٧) هو عبد الحميد بن محمد بن المصطفى بن مكي بن باديس ولد في ١٤ ديسمبر ١٨٨٩م، بمدينة قسنطينة حفظ القرآن وعمره ١٣ سنة، وفي سنة ١٩٠٩م، تلقى مبادئ العربية والمعارف الإسلامية على يد الشيخ حمدان لونيسي وفي سنة ١٩٠٨م سافر إلى تونس ليستكمل تعليمه الثانوي والعالي بجامع الزيتونة، تحصل على شهادة العالمية في العام الدراسي ١٩١١-١٩١٢م، اتصل عبد الحميد بن باديس بالكثير من العلماء وتأثر بأفكارهم، تمكن من تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنة ١٩٣١، توفي في ١٦ أفريل سنة ١٩٤٠م، يُنظر: تركي رابح عمارة، **الشيخ عبد الحميد بن باديس باعث النهضة العربية الإسلامية في الجزائر المعاصرة**، ط٢، موفم للنشر، الجزائر،٢٠٠٩، ص٢٧-٣١. ينُظر أيضًا: مسعود جباري، **الفكر السياسي عند الشيخ عبد الحميد بن اديس**، رسالة ماجستير في العلوم الإسلامية، كلية أصول الدين، جامعة الجزائر، ٢٠٠٢، ص٣٦-٣٧.

(٨) أحمد توفيق المدني، **حياة كفاح (مذكرات)**، ج٢، (١٩٢٥ - ١٩٥٤)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (د-ت)، ص١٠.

(٩) عبد الرحمان بن إبراهيم بن العقون، **الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصرة الفترة الأولى**، ج١، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٤، ص١٧٤.

(١٠) أحمد الخطيب، **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،١٩٨٥، ص١٧٩-١٨٠.

(١١) عبد الكريم بو صفصاف، المرجع السابق، ص٢٠٠.

(١٢) مبارك بن محمد الميلي، **رسالة الشرك ومظاهره**، ط٣، دار البعث، الجزائر،١٩٨٢، ص٢٠٠.

(١٣) نادي الترقي هو عبارة عن مؤسسة شعبية أسس بواسطة جماعة من العلماء وأغنياء مدينة الجزائر سنة ١٩٢٦ بالجزائر العاصمة، فكان مكان لاجتماع العلماء والمثقفين القادمين إلى العاصمة، يُنظر: عبد الرحمان بن إبراهيم بن العقون، المصدر السابق، ج١، ص١٨١.

(١٤) صادق بلحاج، **الصحافة العربية بالجزائر بين التيارين الإصلاحي والتقليدي: دراسة مقارنة (١٩١٩ - ١٩٣٩)**، رسالة ماجستير في تاريخ الجزائر، كلية العلوم الإنسانية، وهران، ١٩١٢، ص٧٦.

(١٥) أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص ١٧٣-١٧٤.

(١٦) عبد الرحمان بن إبراهيم بن العقون، المصدر السابق، ج١، ص١٨٧.

(١٧) أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص١٧٤-١٧٥.

(١٨) أحمد توفيق المدني، المصدر السابق، ج٢، ص١٨٤.

(١٩) صادق بلحاج، المرجع السابق، ص٧١.

(٢٠) حسن عبد الرحمان سلوداي، المرجع السابق، ص١٨٢.

(٢١) عبد الرشيد زروقة، **جهاد بن باديس ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر (١٩١٣-١٩٤٠)**، دار الشهاب، ط١، بيروت،١٩٩٩، ص١٣٢-١٣٣.

(٢٢) **سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين** المنعقد بمركزها العام: نادي الترقي بالجزائر، دار الكتب، الجزائر،١٩٨٢، ص٦٠.

(٢٣) عبد الرشيد زروقة، المرجع السابق، ص١٣٣.

(٢٤) الشيخ هو الذي سلك طريق الحق وعرف المخاوف والمهالك فيرشد المريد إليه بما ينفعه ويغيره، وقيل الشيخ هو الذي يقرر الدين والشريعة في قلوب المريدين، يُنظر: صباح بعارسية، **حركة التصوف في الجزائر خلال القرن العاشر الهجري، السادس عشر الميلادي**، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة الجزائر، ٢٠٠٦، ص٦٧.

(٢٥) نفسه، ص١٣٣-١٣٥.

(٢٦) أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج٣، دار البصائر، الجزائر، ٢٠٠٧، ص٩٣.

(٢٧) عبد الرشيد زروقة، المرجع السابق، ص١٣٥-١٣٦.
(٢٨) حسين عبد الرحمان سلوادي، المرجع السابق، ص١٩٤.
(٢٩) أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص١٨٢.
(٣٠) أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، منشورات ANEP، المؤسسة الوطنية للاتصال الروبية، ٢٠١٠، ص٣٥١.
(٣١) حسن عبد الرحمان سلوادي، المرجع السابق، ص١٩٤.
(٣٢) عبد الرحمان بن إبراهيم بن العقون، المصدر السابق، ج١، ص١٩٤.
(٣٣) أحمد انخطيب، المرجع السابق، ص١٨٣.
(٣٤) **أحمد التيجاني**: ولد بعين ماضي جنوب الجزائر، سنة ١٧٣٧م، نشأ نشأة علمية دينية تلقى علوم القرآن واللغة والفقه، سافر إلى فاس لآخذ العلم من علمائها، ثم اتجه نحو تلمسان، ثم قصد الحجاز لأداء فريضة الحج سنة ١١٨٦ه، ثم عاد إلى فاس وولى عنايته بالطريقة الصوفية وتوفي سنة ١٨١٨م. يُنظر: أحمد توفيق المدني، **كتاب الجزائر...**، المصدر السابق، ص٤٦٤؛ يُنظر أيضًا: أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ج١، ص٥٠٩-٥١٠.
(٣٥) سجل مؤتمر جمعية لعلماء المسلمين الجزائريين، المصدر السابق، ص٣٢.
(٣٦) حسن عبد الرحمان سلوادي، المرجع السابق، ص١٩٥-١٩٦.
(٣٧) أحمد انخطيب، المرجع السابق، ص١٨٥.
(٣٨) حسن عبد الرحمان سلوادي، المرجع السابق، ص١٩٥-١٩٦.
(٣٩) محمد الصالح بن عتيق، **أحداث ومواقف في مجال الدعوة الإصلاحية والحركة الوطنية بالجزائر**، منشورات دحلب، الجزائر، (د.ت)، ص١٨٧.
(٤٠) خالد مرزوق والمختار بن عامر، **مسيرة الحركة الإصلاحية بتلمسان ١٩٠٧-١٩٣١-١٩٥٦م، آثار ومواقف**، طبع بمركز التصوير، تلمسان،٢٠٠٣، ص١٨٢.
(٤١) **سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين**، المصدر السابق، ص٦٨.
(٤٢) حسن عبد الرحمان سلوادي، المرجع السابق، ص١٩١-١٩٢.
(٤٣) الآية ٦٥، سورة الفرقان.
(٤٤) حسن عبد الرحمان سلوادي، المرجع السابق، ص١٩٢-١٩٣.
(٤٥) **سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين**، المصدر السابق، ص٦١.
(٤٦) أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص١٨٤.
(٤٧) أحمد توفيق المدني، **كتاب الجزائر...**، المصدر السابق، ص٣٥١.
(٤٨) **سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائري**، المصدر السابق، ص٣٣.
(٤٩) أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص١٨٥.
(٥٠) **سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائري**، المصدر السابق، ص٣٣.
(٥١) أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص١٨٥-١٨٦.
(٥٢) محمد العربي الزبيري، **تاريخ الجزائر المعاصر**، ج١، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٩، ص١٨٦.
(٥٣) **المنتقد**: جريدة سياسية أسبوعية، صدرت في مدينة قسنطينة من شهر جويلة ١٩٢٥م، وقد أسسها وترأس تحريرها عبد الحميد بن باديس وأسند إدارتها إلى السيد بوشمال محمد، كتب فيها كل من مبارك الميلي، الطيب العقبي، أبي اليقضان، محمد العيد آل خليفة،.. إلخ، يُنظر: صادق بلحاج، المرجع السابق، ص٣٥؛ يُنظر أيضًا: أبو القاسم سعد الله، **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج٥، المرجع السابق، ص٢٥٣.
(٥٤) عبد الرشيد زروقة، المرجع السابق، ص١٧٩.
(٥٥) خبشاش محمد الصالح، **نكبات الأمة الجزائرية، جريدة المنتقد**، تقديم وتصحيح عبد الهادي قطش، ع٤، دار الهدى، عيد مليلة، الجزائر، ص٦١.
(٥٦) محمد الميلي، **ابن باديس وعروبة الجزائر**، وزارة الثقافة، الجزائر، ٢٠٠٧، ص١٢.
(٥٧) عبد الرشيد زروقة، المرجع السابق، ص١٨١.
(٥٨) **الإخلاص**: صحيفة علمية، إرشادية إخبارية إشهارية وهي حال تجمع رجال الزوايا صدرت في ١٤ ديسمبر ١٩٣٣، يُنظر: صادق بلحاج، المرجع السابق، ص٧٩.
(٥٩) أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص١٨١-١٨٢.
(٦٠) محمد خير الدين، **مذكرات**، ج٢، المؤسسة الوطنية للكتاب، (د.ت)، ص١١٢.
(٦١) عبد الرشيد زروقة، المرجع السابق، ص١٨٣.
(٦٢) **الشريعة المحمدية**: هي جريدة أسبوعية، صدر العدد الأول منها يوم الاثنين ٢٤ ربيع الأول ١٣٥٢ه، والموافق لـ ٧ جويلية ١٩٣٣م، وكانت أيضًا تصدر تحت إشراف عبد الحميد بن باديس، ويرأس تحريرها الأستاذان، الطيب العقبي والسعيد الزاهري، يُنظر: محمد خير الدين، المصدر السابق، ج١، ص٢٩٧.
(٦٣) صادق بلحاج، المرجع السابق، ص٣٧.
(٦٤) عبد الرحمان بن إبراهيم بن العقون، المصدر السابق، ج١، ص٢٥٨.
(٦٥) صادق بلحاج، المرجع السابق، ص٣٨.
(٦٦) **المعيار**: صدر العدد الأول منها في ١٨ ديسمبر ١٩٣٢، وجاء في عددها الأول "جريدة أدبية انتقادية فكاهية" تصدر مرتين في الشهر في أربع صفحات مديرها هراس مصطفى وتوقفت المعيار في ٢٣ أبريل ١٩٣٣، يُنظر: صادق بلحاج، المرجع السابق، ص٨٠.
(٦٧) الآية ١٣-١٤، سورة الانفطار.

(٦٨) صادق بلحاج، المرجع السابق، ص٨٠.

(٦٩) أحمد توفيق المدني، ج٢، **حياة كفاح**، المصدر السابق، ص٢٢٩.

(٧٠) نفسه، ص٢٣٠.

(٧١) صادق بلحاج، المرجع السابق، ص٨٠.

(٧٢) **الجحيم**: جريدة إصلاحية أسبوعية ظهر العدد الأول منها في ٣٠ مارس سنة ١٩٣٣، من طرف جماعة من الشباب الإصلاحي من بينهم السعيد الزاهري وعبابسة الأخضري، محمد الأمين العمودي، إضافة إلى طائفة من الأدباء الشباب، يُنظر: صادق بلحاج، المرجع السابق، ص٣٨

(٧٣) صادق بلحاج، المرجع نفسه، ص٣٨.

(٧٤) **البصائر**: هي الصحيفة الرابعة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين وصدرت على مرتين الأولى ما بين ١٩٣٥-١٩٥٩ والثانية ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية وكان هدفها إصلاحي. يُنظر: صادق بلحاج، المرجع السابق، ص٤١.

(٧٥) **البلاغ الجزائري**: جريدة علمية إرشادية دفاعية أسسها أحمد بن عليوة شيخ الطريقة العلوية، تصدر أسبوعياً كل جمعة وقد صدر العدد الأول منها في ٢٧ ديسمبر ١٩٢٦، ينظر: صادق بلحاج، المرجع نفسه، ص٧٨.

(٧٦) جريدة البصائر: ع١٦، السنة الأولى، ١٧ أفريل، ١٩٣٦، ص٠٦.

(٧٧) جريدة البصائر: ع ٢٢، السنة الأولى، ٧ جوان ١٩٣٦، ص٠٦.

(٧٨) جريدة البصائر: ع١٥، السنة الأولى، ١٧ أفريل ١٩٣٦، ص٠٦.

(٧٩) جريدة البصائر: ع ١٢، السنة الثالثة، ٨ جويلية ١٩٣٨، ص٠٧.

(٨٠) أحمد توفيق المدني، **حياة كفاح...**، ج٢، المصدر السابق، ص٢٢٤.

(٨١) أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص١٨٧.

(٨٢) عبد الكريم بو الصفصاف، المرجع السابق، ص ٢٠٨.

(٨٣) أحمد الخطيب، المرجع السابق، ص١٨٩.

(٨٤) محمد البشير الإبراهيمي، **أثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، جمع وتقديم: أحمد طالب الإبراهيمي، ج٦، ط١، دار الغرب الإسلامي بيروت، ص١٩١.

(٨٥) عبد الكريم بو الصفصاف، المرجع السابق، ص٢١١.

(٨٦) عبد الكريم بو الصفصاف، **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقتها بالحركات الجزائرية الأخرى (١٩٣١- ١٩٤٥)**، دراسة **تاريخية وأيديولوجية مقارنة**، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، ١٩٩٦، ص١٦٤.

(٨٧) **قانون ٨ مارس ١٩٣٨**: هو أخطر إجراء فرنسي يقضي بعرقلة التعليم العربي الحر ومعاقبة كل المدرسين الذين يفتحون المدارس بدون رخصة، كان قد طبق هذا القرار في فرنسا منذ أكثر من نصف قرن ولم يطبق هذا القرار على الجزائر إلا عندما بدأت تعلم دينها ولغته تعليمًا جديًا مفيدًا قد سمى ابن باديس هذا اليوم باليوم المشؤوم، يُنظر: عبد الحميد بن باديس، **أثار الإمام عبد الحميد بن باديس رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين**، ج٦، ط١، دار البعث، قسنطينة، ١٩٩٤، ص٣١٣؛ وعبد الكريم بو الصفصاف، **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقتها بالحركات الجزائرية الأخرى**، المرجع السابق، ص١٦١.

(٨٨) عبد الحميد بن باديس، **آثار الإمام...**، المصدر السابق، ج٦، ص٣١٣.

(٨٩) عبد الكريم بو الصفصاف، **جمعية العلماء المسلمين ودورها في تطور الحركة الوطنية...**، المرجع السابق، ص٢١١-٢١٢.

(٩٠) **فرحات الدراجي**: قد عرف بالدعوة إلى الإصلاح والتربية بين العمال الجزائريين المهاجرين في فرنسا حيث كان ممثلاً للجمعية هناك كما كان كاتبًا دائمًا للجنة المركزية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين؛ يُنظر: عبد الكريم بو الصفصاف، **جمعية العلماء المسلمين ودورها في تطور الحركة الوطنية...**، المرجع نفسه، ص٢١٣.

(٩١) **الصراط السوي**: هي جريدة أسبوعية صدرت بتاريخ ١١ سبتمبر ١٩٣٣م، وعطلت في بداية جانفي ١٩٣٤م، يدريها عبد الحميد بن باديس، وصاحب امتيازها أحمد بوشمال، يُنظر: محمد خير الدين، المصدر السابق، ج١، ص٢٩٧.

(٩٢) عبد الكريم بو الصفصاف، **جمعية العلماء المسلمين ودورها في تطور الحركة الوطنية...**، المرجع السابق، ص٢١٧-٢١٨.

(٩٣) عبد الحميد بن باديس، **آثار الإمام...**، المصدر السابق، ج٦، ص١١٣-١١٤.

(٩٤) محمد العربي الزبيري، المرجع السابق، ص٢٠٥.

(٩٥) المرجع نفسه، ص ٢٠٦-٢٠٧.

ISSN: 2090 – 0449 Online
UIF Universal Impact Factor, [0.1101].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.02].

اليوسفيون والثورة الجزائرية (١٩٥٥–١٩٥٦)
دراسة في تنسيق النضال ضدّ الاستعمار الفرنسي



د. موسم عبد الحفيظ
أستاذ مؤقت في التاريخ الحديث والمعاصر
قسم التاريخ – جامعة تلمسان
الجمهورية الجزائرية

مُلَخّصْ

تُعالج هذه الدّراسة بعض الجوانب المهمّة عن العلاقات الجزائرية التونسية خلال مرحلة الثورة التحريرية، فكما هو معلوم أنّ الحركة اليوسفية التي ظهرت في تونس عقب التّوقيع على اتفاقيات الاستقلال الدّاخلي في ٠٣ جوان ١٩٥٥، قد أعلنت منذ بدايتها عن رفضها التّام لمبدأ الحكم الذّاتي، مفضّلة استئناف مشروع الكفاح المسلّح بجانب الثورة الجزائرية إلى غاية تحقيق الاستقلال التّام لكل أقطار المغرب العربي، وعلى هذا الأساس برز التّنسيق واضحًا بين مقاومي اليوسفية والثّوار الجزائريين من خلال سعي اليوسفيين إلى توحيد الكفاح مع الجزائريين، ومشاركتهم الميدانية في الثورة الجزائرية، هذا فضلاً عن دورهم الكبير في تهريب الأسلحة تجاه الجزائر.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ٢٦ مارس ٢٠١٦
تاريخ قبـول النشـر: ١٧ يونيو ٢٠١٦

كلمات مفتاحية:

الثورة الجزائرية، اليوسفيون، الاستعمار الفرنسي، الكفاح المسلح، الاستقلال التام، الدعم العسكري، تهريب الأسلحة

معرِّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.12816/0053279

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

موسم عبد الحفيظ. "اليوسفيون والثورة الجزائرية (١٩٥٥ – ١٩٥٦): دراسة في تنسيق النضال ضد الاستعمار الفرنسي".- دورية كان التاريخية.- السنة الحادية عشرة- العدد الواحد والأربعون؛ سبتمبر ٢٠١٨. ص١٦٢ – ١٧٤.

مُقَدِّمَةُ

مَثّلَ اندلاع الثورة التحريرية في الجزائر عام ١٩٥٤، عاملاً مهمّا في تشجيع التونسيين على العودة من جديد للمقاومة المسلّحة ورفض مشروع الاستقلال الذّاتي، حيث أبدى قادة الحزب الدستوري التونسي الحر المتمسّكون بالخيار الثوري تحفظهم على إجراء تسليم الأسلحة، كونهم لم يكونوا مرتاحين لفصل القضية التونسية عن القضية الجزائرية ولا لمنحى المفاوضات، خاصّةً بعدما علموا بنيّة فرنسا من وراء التسوية السلمية للقضية التونسية المتمثلة في التفرّغ للقضاء على الثورة الجزائرية. وتبعًا لذلك برز التّنسيق السّياسي والعسكري واضحًا بين الوطنيين التونسيين والجزائريين الذين دفعهم شعور التّضامن الوحدوي إلى توحيد الموقف وتنسيقه في إطار مكتب المغرب العربي بالشكل الذي يحقّق مطامح شعوب المنطقة، ليقطع بذلك التّنسيق بينهم أشواطًا كبيرة في عهد الثورة اليوسفية التي احتضنت في صفوفها القوى السّياسية والتيّارات الوطنية الرّافضة لمبدأ الحكم الذّاتي في تونس والمؤيّدة لخيار مواصلة الكفاح المسلّح بجانب الثورة الجزائرية إلى غاية تحقيق الاستقلال التّام لكافة أقطار المغرب العربي. وسنحاول في هذه الدراسة استعراض دور اليوسفيين في دعم الثورة الجزائرية عسكريًا، من خلال الإجابة على التساؤلات التالية: ما المقصود باليوسفيين في تونس؟ فيما تمثلت جهود اليوسفيين لتنسيق النّضال مع الجزائريين؟ ما هي أبرز مظاهر الدعم العسكري التي قدّمها اليوسفيون للثورة الجزائرية؟

أولاً: اليوسفيون في تونس

إنّ الدّارس لتاريخ الحركة الوطنية التونسية سوف يتّضح له أنّ اتّفاقيات الحكم الذّاتي التي تمّ توقيعها بين الحكومتين التونسية والفرنسية في ٠٣ جوان ١٩٥٥، قد شكّلت منعرجًا سياسّيا وتاريخيّا كبيرًا في مسيرة النّضال الوطني التي كان يقودها الحزب الدستوري التونسي الجديد بزعامة الحبيب بورقيبة(١)،

باعتبار أنّها سمحت بانفجار كلّ التّناقضات الإيديولوجية والسيّاسية والشخصية التي طمستها الحركة الوطنية خلال مرحلة تأطيرها وتجنيدها لكلّ القوى الوطنية من أجل خوض معركة التحرّر الوطني والظّفر بالاستقلال[٢].

وعليه فمن الملفت للنّظر تاريخيّا أنّ اللّحظة ذاتها التي عرفت فيها تونس بداية التّأسيس لدولة الاستقلال، هي نفسها التي شهدت فيها تشكّل النواة الأولى لمعارضة هذه الدولة والثورة ضدّها، حيث أدّى التّوقيع على وثيقة الاستقلال الدّاخلي مع الاستعمار الفرنسي إلى تفجّر صراع دموي بين جناحين في الحزب الدستوري الجديد الذي قاد الحركة الوطنية منذ سنة ١٩٣٤. ففي مقابل الجناح المتبنّي لسيّاسة المراحل (الاستقلال الدّاخلي خطوة على طريق الاستقلال الكامل) الذي قاده رئيس الحزب الحبيب بورقيبة، نشأ جناح آخر يتزعّمه الأمين العام للحزب "صالح بن يوسف"[٣]، الذي كان يرى وجوب مواصلة الثورة المسلّحة وإرغام المستعمر على الانسحاب بعيدًا عن أشكال التّسوية معه[٤]، معتبرًا اتّفاقيات الاستقلال الدّاخلي خطوة إلى الوراء وخيّانة كبرى لشهداء تونس ولمجاهدي الجزائر والمغرب[٥].

ومنذ ذلك الحين وُلدت الحركة اليوسفية التي كان صالح بن يوسف أحد عناصرها ومكوّناتها، ثم ما لبثت أن أصبحت تضمّ تيّارات فكريّة وأحزاب سيّاسيّة ومنظّمات نقابيّة وعناصر وطنية تؤمن بالكفاح المسلّح، وقطاعات شعبية عريضة متناقضة مع نهج الحبيب بورقيبة المساوم مع الاستعمار الفرنسي. وأصبحت بذلك تسمية اليوسفيين أو اليوسفية، تدلّ في معناها على أنصار الزّعيم بن يوسف الذين يعدّون بواكير المعارضة العروبية أو القومية العربية في تونس[٦]، وهي تعني بذلك كلّ القوى والتيّارات الوطنية المناهضة لدولة الاستقلال الناشئة في تونس، باعتبارها دولة جماعة أقلية مخصوصة تمثّل امتدادا للاستعمار في مقابل أغلبية الشعب التونسي، بل وأكثر من ذلك، فإنها لا تمثّل إرادة هذا الشعب ولا تدافع عن قضيته ومصالحه الوطنية[٧].

ثانيًا: جهود اليوسفيين لتوحيد الكفاح المسلح مع الثورة الجزائرية

لقد أدرك صالح بن يوسف وغيره من الوطنيين التونسيين المؤيّدين له، أهمّية العودة إلى الكفاح المسلّح كخيار استراتيجي لخدمة أهداف لجنة تحرير المغرب العربي، حيث بدأ بن يوسف حملته من القاهرة لمعارضة الاستقلال الدّاخلي المتوصّل إليه في تونس، مستعينا في ذلك بعدد من الثّوريين البارزين من أمثال الطّاهر لسود وعبد العزيز شوشان، وللإشارة فقد لقيّ بن يوسف مساندة كاملة لخياره الثّوري من طرف السّلطات المصرية والقادة الجزائريين والمغربيين المتواجدين بالقاهرة، فأصبح بن يوسف حليفا للمشروع الوحدوي الذي كان يُنادي به قادة الثورة الجزائرية في الدّاخل والخارج[٨].

من هذا المنطلق سعى بن يوسف إلى تنسيق الجهود لتوحيد الكفاح المسلّح مع الثورة الجزائرية، إذ ليس ببعيد أن تكون له علاقات مع بعض عناصر جبهة التّحرير الوطني المتواجدة بالقاهرة، خاصّة أحمد بن بلّة[٩] ولو عن طريق جمال عبد النّاصر[١٠] الذي كان يدعّم حركات التحرّر بشمال إفريقيا[١١]، كما لا ننسى أنّ بن يوسف قد سبق له وأن ترأّس الوفد المغاربي خلال مؤتمر باندونغ الذي ضمّ المناضلين الجزائريين: حسين آيت أحمد ومحمد اليزيد، الأمر الذي جعله على دراية تامّة بأهداف ثورتهم التّحريرية[١٢].

وفي إطار التّنسيق لتوحيد الكفاح مع الوطنيين الجزائريين، التقى صالح بن يوسف عقب عودته من مؤتمر باندونغ في إندونيسيا إلى القاهرة مع المناضل أحمد بن بلّة[١٣] ممثلاً عن جيش التّحرير الجزائري في شهر أبريل ١٩٥٥، بهدف التّعارف والتّنسيق لإعادة إحياء جبهة الكفاح المسلّح في تونس[١٤]، وخلال هذا اللّقاء تمت الموافقة على خطّة العمل التي وضعها بن يوسف بالتّنسيق مع الجانبين الجزائري والمصري، والتي نصّت على ما يلي:

- تعبئة الشّعور الوطني والقومي للشّعب التونسي ضدّ الاتّفاقيات التونسية الفرنسية، عن طريق المنشورات التي سيقوم السيّد صالح بن يوسف بإعدادها باسمه لتوزّع في كافّة أنحاء تونس.
- إتمام الاتّصال بالعناصر المعارضة الموثوق بها داخل تونس، لتنظيم الجهاز الذي سيتولى مسؤوليّة إدارة الكفاح المسلّح بالتّنسيق مع ممثّلي جيش التّحرير الجزائري.
- إعداد الأسلحة اللازمة للكفاح وتهريبها عبر ليبيا.
- تكوين لجنة تنسيق تجمع بين صالح بن يوسف وأحمد بن بلة لتنسيق الكفاح المسلّح طبقا للخطّة العامّة لتوحيد الكفاح في الأقطار الثلاثة[١٥].

وبعد هذا اللّقاء غادر صالح بن يوسف القاهرة متّجها نحو طرابلس لمعاينة الوضع ميدانيًا على الطبيعة بالقرب من الحدود التونسية، ثم عاد إلى القاهرة في أوائل شهر سبتمبر ١٩٥٥ لتعقد معه عدّة جلسات لدراسة الموقف والإلمام بالظّروف المحيطة بعمليّة إحياء جبهة الكفاح المسلّح بتونس، وهي الجلسات التي توصّلت إلى الحقائق التّالية:

- تمكّن بورقيبة من استقطاب الأزهر الشّرايطي والسّاسي الأسود إلى جانبه بعدما أجزلهما العطاء المادّي الذي أثّر بشكل كبير على قدراتهما النّضالية.

- إجماع عناصر الحزب الدستوري المعارضين لسيّاسة بورقيبة على ضرورة العودة للكفاح المسلّح من جديد، مع ترشيح المناضل "الطّاهر لسود" لقيّادة هذا النّضال.
- ضرورة مصاحبة بدء الكفاح لدخول السيّد صالح بن يوسف إلى الدّاخل لقيّادة العمل السيّاسي ضدّ سيّاسة بورقيبة الانهزاميّة[١٦].

وبعد تأكّد الطّرفين الجزائري والمصري من صحّة هذه الحقائق، تم الاتّفاق على ضرورة عودة صالح بن يوسف إلى تونس لقيّادة النّضال ضدّ سيّاسة بورقيبة وإسماع صوت المعارضة في الدّاخل، حيث عاد بن يوسف إلى تونس في ١٣ سبتمبر ١٩٥٥[١٧]. وإذا كانت بعض المعلومات تُشير إلى أنّ إحياء الكفاح المسلّح بتونس قد تمّ الاتّفاق عليه بين جمال عبد النّاصر وأحمد بن بلّة وصالح بن يوسف قبل عودة هذا الأخير إلى تونس، فإنّ العديد من الوطنيين التونسيين قد أكّدوا من خلال ما أدلوا به من شهادات شفوية ومكتوبة، أنّ الذي جاء من أجله الزّعيم بن يوسف إلى أرض الوطن ليس هو تأسيس الأمانة العامّة أو تكوين حزب سيّاسي، وإنّما هو تكوين وتنظيم جيش التّحرير التونسي الذي سيستأنف الكفاح المسلّح بجانب جيش التّحرير الجزائري وجيش التّحرير المغربي[١٨].

كما تمّ الاتّفاق أيضًا مع صالح بن يوسف على استدعاء المناضل "الطّاهر لسود" ليلتقي سرًا مع الضّابط المصري فتحي الديب بليبيا، من أجل دراسة إمكانيّات وقدرات إحياء الكفاح المسلّح من جديد، وهو ما تم بالفعل حيث استجاب الطّاهر لسود لهذه الدّعوة حين حلّ بطرابلس يوم ٢٤ نوفمبر ١٩٥٥، وهنالك اجتمع مرّتين على التّوالي بالضّابط فتحي الديب، وتم اتّفاقهما بعد وضع الخطوط الرئيسة والتّفصيلية لخطّة بدء الكفاح المسلّح، على الانطلاق فورًا في الاتّصال بممثّلي جيش التّحرير الجزائري بمناطق الأوراس (تبسة، قسنطينة، سوق أهراس) لتنسيق العمل بين الجبهتين التونسية والجزائرية، مع التزام قيّادة الكفاح التونسي ببذل كل الجهود لإيصال الأسلحة والذّخيرة المطلوب إيصالها لجيش التّحرير الجزائري[١٩].

وأثناء إقامته في تونس عمل صالح بن يوسف على تنسيق الجهود مع الوطنيين الجزائريين قصد التصدّي للاستعمار الفرنسي، إذ تشير المعلومات التي توصّلت إليها قيّادة الجيش الفرنسي والتي جمعتها من أسرى المعارك التي خاضتها فرنسا ضدّ وحدات المقاومين بجهة صفاقس خلال النّصف الأول من شهر جانفي (يناير) ١٩٥٦، إلى ذلك الاتّفاق الذي حصل بين الأمانة العامّة للحزب الدستوري الحرّ الجديد وجبهة التّحرير الوطني، والذي نصّ على ما يلي:

- عبد الحي السّعيد له السّلطة ومهمّة الاتّصال مع القيّادة العليا والتّنسيق معها.
- ضرورة التدخّل الكثيف للجزائريين بتونس.
- لا يتّصل المقاومون الجزائريون إلا بشُعب "الأمانة العامّة" لتلقّي المعلومات والإعانة.
- فقط المتطوعون الذين يعتمدهم الطّاهر لسود يمكن إدماجهم في الوحدات الجزائرية.
- العصابات المشتركة يجب أن تكون تحت قيّادة جزائرية.
- الإعانة والدّعم يضمنهما اليوسفيون لتسريب السّلاح.
- اليوسفيون يكوّنون بدورهم فرقهم المسلّحة، والتّنظيم السيّاسي العسكري يكون مماثلاً لتنظيم الجزائريين.
- العصابات الجزائرية بتونس يمكن أن توفّر السّلاح والذخيرة لليوسفيين.
- الجزائريون يلتزمون بتقديم الإعانة الماليّة للقيّام بالعمليّات المشتركة.
- يجب إشعار الجزائريين عندما يدخل اليوسفيون في التمرّد الشّامل[٢٠].

إنّ قراءة متأنّية في بنود هذا الاتّفاق، تدُلّنا بوضوح على ذلك التّنسيق المحكم والمنظّم القائم بين الحركة اليوسفية والثورة التحريرية الجزائرية، وهو الأمر الذي أقلق كثيرا الحكومة التونسية لدرجة أنها قرّرت إلقاء القبض على صالح بن يوسف خاصّة بعدما اشتدّ تأثير تيّار المعارضة داخل تونس، غير أنّ بن يوسف قد تمكّن من الفرار إلى ليبيا ليلة ٢٨ جانفي ١٩٥٦[٢١].

وللإشارة فإنّ بن يوسف قد عقد قبل مغادرته لتونس، اجتماعاً تنسيقيًا في بيته العائلي لقيّادات جيش التّحرير الذي أريد له أن يكون جيش تحرير المغرب العربي كلّه[٢٢] بحضور كل من الطّاهر لسود وعلي الزليطني والطيب الزلاق عن الجانب التونسي، والسعيد عبد الحيّ وعبّاس لغرور عن الجانب الجزائري، ومجموعة من قيّادات جيش التّحرير المغربي بقيّادة محمد البصري، وخلال هذا الاجتماع تم الاتّفاق على توحيد "جيش التّحرير المغربي"[٢٣]، وإرسال عناصره إلى الخارج للتّدريب على فنون القتال وأساليب الحرب، كما بلّغ بن يوسف الحاضرين عن رغبة جمال عبد النّاصر في اللّقاء بهم للتّشاور عن كيفية إمدادهم بالسّلاح لتحرير المغرب العربي[٢٤]، إذ يقول الطّاهر لسود في هذا الشّأن: «طلب منّي بن يوسف خلال هذا الاجتماع الذّهاب إلى الشرق لجلب السّلاح، لكنّني رفضت ذلك لاعتقادي أنّه بإمكاننا الحصول على السّلاح من إخواننا الجزائريين ...، وبدا بن يوسف مُصرًا على طلبه إلى أن استطاع

إقناعي بضرورة اللّقاء بجمال عبد النّاصر الذي كانت له ثقة كبير بي خاصّة وأنّه كان قد سمع عن معارضتي لتسليم السّلاح في نهاية ١٩٥٤...»[٢٥].

وبعدما تمّ الإعلان عن تأسيس جيش التّحرير الوطني التونسي[٢٦]، سعت مصر انطلاقًا من إيديولوجية الوحدة إلى توحيد الكفاح المسلّح بشمال إفريقيا، عن طريق إحداث هيكل موحّد يشرف على المقاومة المسلّحة ويمدّها بما تحتاجه من سلاح[٢٧]، حيث دعت إلى عقد اجتماع لقادة جيوش تحرير أقطار شمال إفريقيا بالقاهرة يوم ٢٥ فيفري ١٩٥٦ بحضور كلّ من أحمد بن بلّة والمهدي بن عبّود وعبّاس لغرور عن جيش التّحرير الجزائري، والطّاهر لسود وبشير الصبّاح عن جيش التّحرير التونسي، وعبد الكريم الخطيب عن جيش التّحرير المغربي، إضافة إلى فتحي الديب وزميله عزّت سليمان اللّذين أشرفا على إدارة جلسات هذا اللّقاء. وخلال هذا الاجتماع تمّ الاتّفاق على بعث قيّادة موحّدة لجيوش التّحرير بالأقطار الثلاثة، كما تمّ التعهّد على مواصلة الكفاح وعدم إيقاف القتال إلى غاية تحقيق الاستقلال التّام لكافة أقطار المغرب العربي[٢٨]. ومن جهته أيضًا اقترح جمال عبد الناصر بناءً على اتّفاق المجتمعين أن يكون الطّاهر لسود رئيسًا للجنة تحرير شمال إفريقيا وأحمد بن بلّة أمينًا عامًا لها[٢٩].

وبناءً على هذه القرارات، عمل الطاهر لسود على وضع استراتيجية خاصّة بجيش التّحرير التونسي، تقوم أساسًا على عقد الارتباط بجيش التّحرير الجزائري بجهة الأوراس والنمامشة ووادي سوف عبر جبال مطماطة والحامّة وجبال العسكر بضواحي قفصة، مع ضرورة توفير سبل الإمداد العسكري من طرابلس[٣٠]. واستمرّت بذلك إدارة مسألة التّنسيق سيّاسيا بين صالح بن يوسف وأحمد بن بلّة، وعسكريا بين الطّاهر لسود وقادة أوراس النمامشة[٣١]. كما كُلّف محمد خيضر بالإشراف على الجانب السيّاسي وتنسيق العلاقات مع مفوّض صالح بن يوسف إبراهيم طوبال، فتطوّر بذلك التّعاون القائم مع اليوسفيين، وهو ما نلمسه من خلال ما عبّر عنه محمد خيضر حين قال: «إنّ التونسيين بدفع من صالح بن يوسف يسيرون معنا تماما»[٣٢]، موضّحًا بأنّ توحيد الموقف في المغرب العربي وعودة الكفاح المسلّح إلى تونس من شأنه أن يدعّم الثورة الجزائرية ويعزّز موقفها في مفاوضة مشتركة مع الحكومة الفرنسية قصد الوصول إلى حلّ موحّد لقضايا الشّمال الإفريقي[٣٣].

ثالثًا: التحاق اليوسفيين ومشاركتهم في الثورة الجزائرية

من أهمّ الشّخصيّات اليوسفية البارزة التي ساهمت بصورة مباشرة في الحركة التّحريرية للجزائر نذكر: صالح بن يوسف، الطّاهر لسود، الطيّب الزلاق، عبد العزيز شوشان، الطّاهر بن لخضر الغريبي، محمد قرفة، الزّين بن لسود عبد الله العبيدي، حسين التريكي، عمر بن حميدة، عبد الله البوعمراني، علي درغال، عبد اللّطيف زهير ...[٣٤]. وسنقتصر في هذا العنصر على دراسة بعض النّماذج من هذه الشّخصيات، مسلّطين الأضواء على المقاومين الذين شاركوا مشاركة ميدانيّة في الثورة الجزائرية.

١/٣-الطّاهر لسود:

هو الطّاهر علي لَسود[٣٥] بن محمد الصّالح اليزيدي الحرّيجي، ولد بريف الحامّة (الهوّاري) سنة ١٩١١، والتحق منذ صغر سنّه بكتّاب الحيّ، أين تعلّم مبادئ القراءة والكتابة وحفظ شيئا من القرآن الكريم، ولمّا بلغ التّاسعة عشر من عمره استدعي للخدمة العسكرية سنة ١٩٣٠، حيث بقيّ بالجندية مدّة ثلاث سنوات ثم عاد إلى الحامّة سنة ١٩٣٣، لينخرط في الحزب الحرّ الدستوري قبل انقسامه ثم في الحزب الحرّ الدستوري الجديد بعد ذلك[٣٦]، وقد أبدى الطّاهر لسود أثناء نضاله السيّاسي ميولات كبيرة نحو استعمال الكفاح المسلّح لطرد الاستعمار، لذلك كان من الأوائل الذين صعدوا إلى الجبل للمقاومة في شهر جانفي ١٩٥٢، ليصبح من أبرز قادة المقاومة التونسية التي استمرّت إلى غاية تسليم السّلاح في ديسمبر١٩٥٤.[٣٧]

لقد رفض الطّاهر لسود وفرقته التي كانت تتكوّن حينذاك من حوالي (٧٠) مقاتلاً، تلبيّة نداء تجريد الثوّار من أسلحتهم، معتبرين ذلك خيّانة كبرى للجزائر، خاصّة بعدما علموا بنيّة فرنسا في الانفراد بالثورة الجزائرية في حالة ما إذا ألقى الثوّار التونسيون أسلحتهم، وهو ما كشف عنه الطّاهر لسود حين قال: «كيفاش خوك يضربو فيه، وتمشي وتخلّيه آش تسمّيها هذه، ماتسمهاش خيّانة!؟».

وحسب ما ذكره الطّاهر لسود، فإنّ الثوّار الجزائريين راسلوه بعدما علموا بموقفه هذا وهو في تونس، مؤكّدين دعمهم له بحوالي ٤٠٠ جندي، غير أنّه فضّل عدم دخولهم إلى الحدود التونسية باعتباره كان قد قرّر الالتحاق بالثورة الجزائرية، وهو ما تمّ بالفعل، حيث التحق هو وفرقته بالثوّار الجزائريين في جبال الأوراس، أين ظلّوا مدّة شهرين تقريبا يقاومون الاستعمار إلى جانب إخوانهم الجزائريين، إيمانا منهم بأنّ محاربة الاستعمار ليست محدّدة بمكان معيّن، بل أينما كنت فعليك القيّام بالواجب المقدّس المتمثّل في التحرّر من هيمنة وظلم الاستعمار[٣٨].

وقد برّر الطّاهر لسود في حديث له مع الباحث الجزائري الدكتور محمد قنطاري، عمليّة التحاقه بالثورة الجزائرية قائلا: «... أعطينا عهدا على متابعة الكفاح المشترك لبلدان المغرب العربي إلى غاية حصولها على الاستقلال التّام، وأن لا نضع الأسلحة مهما كانت الظّروف، وهو سبب الخلاف الذي وقع بيني وبين بورقيبة في قبوله بالاستقلال على مراحل وترك الجزائر وحدها في المعركة، حيث أنّني لم اعترف بذلك وتابعت جهادي إلى ما بعد الاتّفاق التونسي الفرنسي على الاستقلال، فدخلت بوحداتي القتاليّة إلى الجزائر بجهة الأوراس النمامشة لمتابعة جهادي ضدّ القوات الفرنسية إلى جانب إخواني الجزائريين، لكن الظّروف القاسيّة والوضعيّة المؤسفة آنذاك لم تسمح لي بمتابعة الكفاح حتى استقلال الجزائر...»[٣٩].

وللإشارة، فقد لقيّ الطّاهر لسود خلال فترة وُجوده بالجزائر معاملة حسنة من طرف الثوّار الجزائريين، لدرجة أنهم أرادوا إلحاقه بالهيأة العليا للقيّادة المشرفة على تسيير الثورة، غير أنّه رفض ذلك مفضّلا الجهاد في الميدان مثله مثل بقيّة المجاهدين الآخرين، وفي هذا الصّدد يقول: «عندما جئت إلى الجزائريين بجبال الأوراس طلبوا مني البقاء معهم، وقالوا لي أنت من الهيأة العليا لثورتنا، لكنّني وضّحت لهم بأنّني لست قادما لإحداث المشاكل، وإنما جئت لأكون واحدًا من الجنود، وبعد نقاش طويل سلّموا إلي عشيرة سوق أهراس، وبقيت قائدًا عليها طيلة إقامتي هناك»[٤٠].

كما اعترف الجزائريون خصوصًا ممّنْ ساهموا في صنع تلك الأحداث التّاريخية، بفضل الطّاهر لسود وبالجهود التي بذلها رفقة فصائله خلال الثورة الجزائرية في سبيل تحقيق الاستقلال، إذ يقول في هذا الشأن الرّائد عثمان سعدي بن الحاج: «... لقد جاهد معنا الكثير من المقاومين التونسيين من أمثال: علي الهمّامي، وعبد الله البوعمراني والطّاهر لسود...، إنّني أؤكد أنّ الدّم التونسي اختلط مع الدّم الجزائري في ملحمة ثورية مشتركة عظيمة على الحدود بين البلدين»[٤١].

وبعد عودته إلى تونس، تولّى الطّاهر لسود القيّادة الفعلية "للثورة الثانية" التي امتدّت من أواخر ١٩٥٥ إلى صائفة ١٩٥٦، حيث ظلّ خلال هذه الفترة متنقّلا من الجزائر إلى تونس وإلى طرابلس وحتى القاهرة، منسّقا بذلك أعمال الثورة مع رفاقه أحمد بن بلّة عن جيش التّحرير الجزائري والدكتور عبد الكريم الخطيب عن جيش التّحرير المغربي، تحت إشراف مصر ممثّلة في شخص الضّابط فتحي الديب. وكانت له عدّة وقائع ومعارك حربية أشرف عليها في إطار النّضال المشترك والتّنسيق لتحرير تونس والجزائر، حيث استشهد تحت قيّادته المئات من التونسيين والجزائريين خلال المعارك التي خاضتها فصائله بالمنطقة المتدّة من جبال خمير في الشّمال إلى جبال قفصة والجريد وبني خدّاش ومطماطة في الجنوب[٤٢].

لقد كان للطّاهر لسود دور كبير في تموين الثورة الجزائرية بالسّلاح من خلال إشرافه على تسلّم السّلاح المهرّب من ميناء الإسكندرية إلى الشاطئ اللّيبي، ثم نقله إلى مخزن "التّشوين" بزوارة ليتمّ توزيعه على فرق متكوّنة من عناصر جزائرية وأخرى تونسية تسهر على تهريبه بداخل التّراب التونسي، حيث يتزوّد جيش التّحرير التونسي بما يحتاجه من أسلحة، بينما يتمّ تسريب الجزء المخصّص لجيش التّحرير الجزائري عبر قفصة باتّجاه الأوراس[٤٣]. هكذا يتّضح لنا أنّ الطّاهر لسود قد كان بالفعل رجل ميدان، يؤمن بالكفاح المسلّح كأداة لتحقيق الاستقلال التّام، غير أنّه فضّل الاستسلام بعد الإعلان عن استقلال تونس، رافضًا بذلك الاقتتال من أجل مصلحة بعض الأفراد على حساب الآخرين، مفضّلاً العيش في منفاه الاختياري بالرّوحية (جهة سليانة) إلى أن وافته المنيّة في يوم ٢٠ مارس ١٩٩٦ الذي يصادف الذكرى الأربعين للاستقلال[٤٤].

٢/٣-الطيّب الزلاق:

يعرف بالزلاق، وهو الطيّب بن عمارة بوعديلة المنّاعي، من مواليد سنة ١٩١٦ بحكيم، بوادي مليز قرب عين دراهم من عائلة تنتمي إلى وسط فلاحي فقير، اشتغل بالسّكة الحديدية ثم نُوديّ للخدمة العسكرية في الجيش الفرنسي سنة ١٩٣٨، فشارك ضمن هذا الجيش في وقائع الحرب العالمية الثّانية، ولما اندلعت المقاومة المسلّحة بتونس مع مطلع الخمسينات من القرن العشرين، انخرط في صفوفها وأصبح من أبرز قادتها في المنطقة الممتدّة من غار الدّماء إلى شمال عين دراهم[٤٥]، وإذا كان الطيّب الزلاق قد استجاب لنداء تسليم السّلاح في شهر ديسمبر ١٩٥٤ بضيعة محمود ياسين بوادي مليز[٤٦]، فإنّه قد عاد مجدّدا مع مطلع جانفي (يناير) ١٩٥٦ إلى رفع السّلاح في إطار المعارضة اليوسفية لاتّفاقيات الاستقلال الدّاخلي في تناغم وتنسيق مع الثوّار الجزائريين، من أجل إنجاز استقلال حقيقي تحت راية العروبة والإسلام والتّحرير الشّامل للمغرب العربي[٤٧].

هكذا اختار الطيّب الزلاق الانخراط في الأمانة العامّة وخوض غمار المقاومة المسلّحة بالتّنسيق مع ثوّار الجزائر، ويبدو أنّه التحق بمجموعة من الثوّار الجزائريين بمعيّة أربعة رجال أصيلي وادي مليز[٤٨]، حيث تذكر وثائق المصلحة التّاريخية لجيش البرّ الفرنسي أنّ مجموعة الزلاق كانت تضمّ في مرحلة أولى تونسيّين فقط، ثم تحوّلت في مرحلة ثانية لتصبح مجموعة تونسية جزائرية يقودها الجزائري أحمد الشريف. وتُشير ذات الوثائق إلى دور مجموعة الزلاق في تمويل جيش التّحرير الجزائري بالأموال التي كانت تجمعها من منطقتي غار الدّماء وبوخزارة لصالح الثورة

الجزائرية. ومن خلالها (التّقارير) يبدو أنّ المجموعة كانت تضمّ حوالي ٦٠ مقاتلاً تم تقسيمهم إلى أربع مجموعات تخضع لقيّادة كل من الجزائري أحمد الشريف والتونسي الطيّب الزلاق، حيث كانت المجموعتان الأولى والثانية تضمّ كل منهما ١٠ جزائريين و٠٥ تونسيين، بينما تضمّ المجموعتان الثالثة والرّابعة معًا ١٥ تونسيا[٤٩]، وذكرت مصادر أخرى أنّ مجموعة الزلاق كانت تضمّ حوالي ٥٠ مقاتلا أغلبهم من الجزائريين، وقد نشطت هذه المجموعة بعدّة مناطق مثل عين دراهم وغار الدّماء خاصّةً في نواحي أولاد سديرة وبوخزارة وجبل الأحريش القريب من سوق الأربعاء والمناطق المحاذيّة له[٥٠].

لقد ظلّ الطيّب الزلاق يُقاوم بالسّلاح ضمن مجموعة من المجاهدين التونسيين والجزائريين بقيّادة الجزائري أحمد الشّريف، وبعد أسر هذا الأخير من طرف قوّات الجيش الفرنسي في ١٣ مارس ١٩٥٦[٥١]، خلفه القائد بن ضو الذي ظلّ هو الآخر متنقّلا رفقة الطيّب الزلاق وحلفائهم من المقاومين من عين دراهم شمالا إلى تالة وتاجروين جنوبًا، ومن تونس إلى الجزائر ومن الجزائر إلى تونس[٥٢]، غير أنّ هذا الوضع لم يستمرّ طويلاً خاصّة بعدما كلّفت السّلطات التونسية محجوب بن علي الجميلي (من أنصار بورقيبة) بملاحقة مجموعة الطيّب الزلاق[٥٣].

وأمام تضييق الخناق عليه من طرف السّلطات التونسية وقوّات الجيش الفرنسي، اضطرّ الطيّب الزلاق إلى تسليم نفسه رفقة ٠٧ مقاومين من مجموعته ليلة ٠٧ ماي ١٩٥٦ بضواحي سيدي مسكين، بعد أن رتّب ذلك مع رئيس شعبة حكيم الدستورية[٥٤]، ليمثّل بعد ذلك أمام محكمة القضاء العليا يوم ٢١ جويلية ١٩٥٦، التي حكمت عليه بالإعدام متّهمة إيّاه بالخيّانة والتمرّد، وهو الحكم الذي نُفّذ في حقّه صبيحة يوم ٢٨ جويلية ١٩٥٦[٥٥].

٣/٣-عبد العزيز شوشان:

أصيل القلعة الكبرى بالسّاحل التونسي، وهو من مواليد سنة ١٩٢٨، درس بالصّادقية ثم اشتغل كاتبا بمحكمة سوسة، لينخرط فيما بعد في النّضال الوطني من خلال انتسابه إلى الحزب الدستوري الجديد[٥٦]، وقد لعب دورًا هامًا في المقاومة المسلّحة كونه كان يتولّى مهمّة التّنسيق بين مقاومي الشّمال والسّاحل، ولما تمّ القبض عليه من طرف السّلطات الاستعمارية، استطاع الفرار من السّجن والّجوء إلى طرابلس سنة ١٩٥٣ لمواصلة المقاومة من هناك[٥٧]، حيث انظمّ إلى مكتب الحزب الحرّ الدستوري الجديد بشارع الرّشيد الذي كان يُشرف عليه المناضل التونسي علي الزليطني[٥٨].

وأثناء الخلاف اليوسفي البورقيبي، انحاز عبد العزيز شوشان إلى صفّ صالح بن يوسف وساهم من موقعه بصفته المعين المباشر لبن يوسف في التّنسيق بين المقاومين التونسيين والجزائريين[٥٩]، حيث ساعد المناضل أحمد مهساس على تأمين عمليّات تهريب السّلاح الموجّه للثوّار الجزائريين. وعن دعمه (شوشان) للثورة الجزائرية وعلاقته بمناضليها يقول المناضل بشير القاضي في شهادته: «لقد كان الأخ عبد العزيز شوشان من أكثر العناصر الموجودة في مكتب الحزب بطرابلس رغبة وحماسة في التّعاون معنا، وكانت علاقته مع بن بلّة ثم معي من أحسن ما يُقال»[٦٠]، إن دلّ على شيء، فإنّما يدلّ على إخلاص هذا المناضل ووفائه للثورة الجزائرية.

وللإشارة فقد حُكم عليه مثل غيره من اليوسفيين بالإعدام غيّابيًا، فلجأ إلى الجزائر ولم يعد إلى تونس إلا في أواخر السّبعينيات بعدما عفا عنه بورقيبة، حيث اشتغل بالتّجارة ثم انتخب نائبا بمجلس النوّاب[٦١]، وظلّ حسب ما ذكره الأستاذ عبد الحميد الهلاني مفضّلاً السّكوت عن أحداث الثورة الثانية، معتبرًا الحديث عنها من الأمور الخطيرة[٦٢]، وهو ما نلمسه من خلال تساؤله مع محاوره الهلاني قائلاً: «ما دفعك على أن تدخل يدك في مغارات خطيرة». تُوفي عبد العزيز شوشان بتونس في أفريل سنة ٢٠٠٠[٦٣].

إضافة إلى ما سبق، ساهم المقاوم اليوسفي الزّين بن لسود بن عبد الله العبيدي في جمع التبرّعات والضّرائب لفائدة الثورة الجزائرية، كما قام بحملات الدّعاية لتجنيد المتطوّعين من السّوافة المتواجدين بكثرة بجهة الرديف والجريد في صفوف جيش التّحرير الجزائري[٦٤]. ومثله أيضا قرّر المناضل اليوسفي علي عوايدة (من مدنين) الالتحاق بالثورة الجزائرية في شهر ديسمبر ١٩٥٥، حين انظمّ إلى فرقة جبّار عمر بسوق أهراس مشاركًا إيّاها في عدّة هجمات على الجيش الفرنسي، ثم التحق بفرقة القائد الجزائري محمد لخضر، وظلّ يقاتل بصفوفها إلى أن أسر من قبل الجيش الفرنسي في مارس ١٩٥٦، حيث لم يُطلق سراحه إلا في ١٩ نوفمبر ١٩٥٩ في إطار تبادل الأسرى بين التونسيين والفرنسيين[٦٥].

وقد تحدّثت تقارير الجيش الفرنسي عن زيّادة المتطوّعين التونسيين المتوجّهين إلى الجزائر من داخل تونس، وهم في الغالبيّة من أتباع المعارضة التي يقودها الزّعيم بن يوسف، حيث ذكرت (التّقارير) أنّ أربعة أشخاص تونسيين من وادي مليز قد أدّوا القسم للالتحاق بصفوف الثورة الجزائرية، وهم حمزة بن الشّريف بن أحمد وعمارة بن يوسف بن إبراهيم، وشابّان تونسيّان ينتميّان إلى الحزب الدستوري لم تُذكر أسماؤهما. كما ألقت فرقة الجيش الفرنسي المرابطة على الحدود في ١٦ أوت ١٩٥٦، القبض على

أربعة ثوّار مستعدّين لاجتيّاز الحدود بصورة سرّية للالتحاق بالثورة، وهم محمد السّعيد بن حميدة (جزائري) وثلاثة تونسيين تمّت تهيئتهم من طرف بن حميدة للقتال في الجزائر[٦٦].

رابعًا: دور اليوسفيين في تهريب الأسلحة نحو الجزائر

سعى أحمد بن بلّة إلى تنسيق الجهود مع صالح بن يوسف وممثّله بليبيا السيّد عبد العزيز شوشان، وذلك لأجل ضمان إيصال الأسلحة التي تعهّدت مصر بتوفيرها للمقاومة المسلّحة التي سيخوضها الجيشان التونسي والجزائري في إطار معركة تحرير المغرب العربي[٦٧]، حيث اتّفق مع صالح بن يوسف على تزويده بالسّلاح بحكم أنّ المقاومين التونسيين سيشاركون في عمليّات تهريب السّلاح إلى الجزائر، كما سافر بن بلّة إلى ليبيا من أجل التّنسيق مع القائم قام عبد الحميد درنة للاتّفاق على تفاصيل عمليّات الإنزال والنّقل[٦٨]، هذا بعد أن تمّ تجنيد مجموعة من الخبراء بمسالك الصّحراء والتّهريب من عناصر المقاومين للقيّام بهذا الدّور الذي مهّد له المناضل التونسي عبد الله العبعاب بتكليف من صالح بن يوسف وعلالة البلهوان[٦٩].

لقد تكفّلت مصر خلال معركة التّحرير التي خاضها الجيشان التونسي والجزائري بتوفير السّلاح الذي كان يقع شحنه من ميناء الإسكندرية نحو السّواحل اللّيبية عبر الجبل الأخضر، إلى أن تستلمه القيّادة العليا لجيش تحرير شمال إفريقيا التي تقوم بتخزينه في مستودعاتها الموجودة بالنّاحية الغربيّة من التّراب اللّيبي قرب الحدود التونسية[٧٠]، وبالضّبط في قاعدتي بني غشير (*Ghechir*) والعسّة (*Assa*)، الواقعتان على بعد ١٢ كلم عن حدود تونس[٧١]. وبعد ذلك يتمّ توزيعه في أقرب وقت على فرق مؤلّفة من٧ إلى ٨ أفراد يعرفون طرق المنطقة ومسالكها بصفة جيدّة، لتتولى مهمّة إيصاله إلى التّراب التونسي بمساعدة السّلطات اللّيبية[٧٢]، وبذلك تكون عمليّة شحن ونقل الأسلحة مشتركة بين الجزائريين والتونسيين بمساعدة اللّيبيين، في حين يتولى كل من الطّاهر لسود وابن أخيه البشير وأحمد بن بلّة مسؤولية تمرير الأسلحة إلى تونس[٧٣].

وللإشارة، فإنّ عمليّات نقل الأسلحة إلى التّراب التونسي، كانت تتمّ نهارًا في المناطق البعيدة عن الحدود اللّيبية التونسية وليلاً في المناطق القريبة من الحدود[٧٤]، إذ تُحمل الأسلحة والذّخيرة المهرّبة على ظهور الجمال التي تسير برعاية مجموعة من المقاومين التونسيين والجزائريين، وعند وصولها إلى المناطق الحدودية بين تونس وليبيا، تتوقّف الفرق لبعض الوقت بضواحي المشيقيق أو الجبل الأبيض، لتتوزّع من جديد في شكل أفواج صغيرة، يضمّ كل واحد منها ثلاثة جمال يشرف عليها ١٠ مقاومين بمساعدة المرشدين التونسيين لقطع الطّريق إلى داخل تونس، حيث يسلك كل فوج عند اجتيّازه للحدود طريقا غير الطّريق الذي سلكه الفوج السّابق، ويسير بيقظة وحذر تجنّبا للدّوريات الفرنسية ورجال السّلطة من البورقيبيين[٧٥].

ومن أهمّ الطّرق الرّئيسة التي كانت تسلكها هذه الأفواج للتوغّل في التّراب التونسي نذكر:

- طريق السّاحل التي تخترق المستنقعات باتّجاه واحة بن قردان.
- الطريق الضيّق الأكثر استعمالا الذي يمرّ حذو التّلال الحجرية لجبال مطماطة، وهو عبارة عن مسالك ضيّقة تتخلّلها الصّخور والمنعرجات الجبليّة التي لا تترك لخفاف الإبل أيّ أثر.
- طريق عبر النّاحية الجنوبية باتجاه تطاوين.
- طريق أقصى جنوب غدامس[٧٦].

فعبر هذه الطّرق، كانت تتوغّل قوافل السّلاح القادمة من ليبيا بداخل التّراب التونسي لتلتقيّ في "الحامّة"، التي تحوّلت حسب ما ورد في التّقرير السّري للقوّات الفرنسية بالجنوب إلى مركز هامّ لتجميع الأسلحة وإلى نقطة أساسيّة لتوزيع السّلاح نحو الشّمال ونحو الجزائر[٧٧]. وبعدما يتزوّد جيش التّحرير التونسي بما يحتاجه من أسلحة، تأخذ الأسلحة المرصودة لجيش التّحرير الجزائري طريقها من مركز الحامّة تجاه الجزائر عبر مسلكين رئيسيين هما:

- الحامّة ثم سكرة، ومنها إلى الشّارب لخذيفة والسّند وقفصة، أين تحوّل القافلة من حماية المرشدين التونسيين إلى وصاية المرشدين الجزائريين، ومن قفصة تقطع القافلة جنوب تمغزة باتجاه الجزائر، وأحيانا تتّجه شمالا نحو فريانة لتأخذ طريقها النّهائي نحو الجزائر.
- الحامّة باتجاه الجنوب الغربي نحو دوز، ومنها إلى الحدود لتصبح تحت حماية المرشدين الجزائريين الذين يشرفون على إيصالها إلى الجزائر وبالضّبط إلى وادي سوف[٧٨].

إضافة إلى ما سبق، كانت تُهرّب الأسلحة أيضًا مباشرة من التّراب اللّيبي عبر الجنوب التونسي تجاه الجزائر دون مرورها بمركز الحامّة، متّخذة في ذلك عدّة مسالك منها:

- مسلك ينطلق من جربة على الحدود اللّيبية التونسية باتجاه بني خدّاش، ومنها إلى الحدود التونسية الجزائرية تجاه وادي سوف.
- مسلك ينطلق من بن قردان على الحدود التونسية اللّيبية باتجاه بني خدّاش ومنها إلى الحدود التونسية الجزائرية تجاه وادي سوف.
- مسلك ينطلق من وزّان على الحدود اللّيبية التونسية باتجاه الذهيبة التونسية، ومنها إلى تطاوين فبني خدّاش شمالاً، ومن

هذه الأخيرة نحو الحدود التونسية الجزائرية تجاه وادي سوف[٧٩].

وللإشارة فإنّ قوافل الأسلحة التي كانت تمرّ عبر هذه الطّرق تجاه الجزائر، كانت دائمًا مؤمّنة من طرف رجال المقاومة التونسية بالرّغم من الصّراع الذي كان قائمًا آنذاك بين الحبيب بورقيبة وصالح بن يوسف، حيث وجدت القوافل المحمّلة بالسّلاح دعمًا كافيًا من طرف الحركة اليوسفية[٨٠]، وهو ما أكّده المقاوم التونسي "علي بن حسن بن كريم ظاهري"، حين تحدث عن تهريب السّلاح عبر تونس قائلاً: «... كان السّلاح العصري يدخل إلى التّراب التونسي عن طريق الشناذلة، ويخزّن في مخابئ تونسية نهارًا، ثم ينقل ليلاً على ظهور الإبل ليهرّبه الجزائريون بإعانة إخوانهم التونسيين من جماعة بن يوسف إلى داخل الجزائر...»[٨١]. ومثله أيضًا أشار المجاهد الحاج "محمد بن فرج بن عمّار السبوعي" في شهادته الشفوية إلى دور مجموعة التّهريب التّابعة للقائد الطّاهر لسود في حماية قوافل الأسلحة المتّجهة نحو الجزائر قائلاً: «... أذكر عدّة أسماء: المبروك بن العروسي وهو بن عمّ الطّاهر لسود وحسين بن الجيلاني وجيلاني بن سويدان من الحامّة، والجليلي بشير بن الحاج لخضر وعمر بن الحاج عمّار من بن قردان، وعلي بن لخضر السّوفي أصيل سوف...، هؤلاء الذين كنّا نشترك معهم أنا (محمد بن فرج) وبن أخي مفتاح في حماية قوافل الأسلحة المهرّبة إلى الجزائر...»[٨٢]. هذا الطّرح يؤكّده أيضًا العديد من المناضلين الجزائريين ممّنْ اعترفوا بدور مقاومي الحركة اليوسفية في تهريب الأسلحة تجاه الجزائر، من أمثال المناضل بشير القاضي الذي يقول في هذا الشأن: «كان المقاومون التونسيون من أفراد جيش التّحرير التونسي يتولّون مهمّة تأمين نقل الأسلحة إلى الجزائر عبر الجنوب التونسي بأسلحتهم الخاصّة، وقد وصل بهم الأمر في كثير من الأحيان إلى الاشتراك مع إخواننا الذين كانوا يرافقون القافلة من المجاهدين، في عدّة معارك مع الوحدات الفرنسية التي كانت تعترض قوافلنا بالأراضي التونسية»[٨٣].

ولعلّه من المستحسن هنا، أن نشير إلى نوع وكمّية الأسلحة والذّخيرة التي كانت تهرّب إلى الجزائر عبر تونس خلال مرحلة التّنسيق بين قادة جيش تحرير المغرب العربي، ففي يوم ٢١ فيفري ١٩٥٦ وصلت شحنة من الأسلحة قادمة من مصر إلى السّواحل اللّيبية[٨٤] لتلبيّة احتيّاجات الجبهة الشّرقية بالجزائر، وإمداد جيش التّحرير التونسي بكمّية من السّلاح والذّخيرة لمباشرة عمليّاته، وقد تضمّنت هذه الشّحنة العتاد الحربي التّالي:

نوع الأسلحة	كميتها	الجهة المطلوب تزويدها بها
بنادق ٩٢ر٧	٣٣٠	كلّها لتونس
بنادق ٣٠٣ ر	٢٣٦	منها ١٥٠ للجزائر والباقي لتونس
رشاش (لانكستر)	١٠٠	٤٠ للجزائر والباقي لتونس
رشاش فاو ٩٢ر٧	٢٣	كلها لتونس
رشاش فيكرز ٣٠٣ ر	١١	كلها للجزائر
مسدّس برتا ٩ مللم	٥٠	٠٢ للجزائر والباقي لتونس
وصلات انيرجا ضدّ الدبابات	٠٥	٠٢ للجزائر والباقي لتونس
خزنة لزوم لانكستر	٢٠٠	توزّع بواقع ٠٢ خزنة لكل رشاش
شريط للفيكزز	٤٠	كلها للجزائر
طلقة ٣٠٣ ر	٢٠,٠٠٠	توزّع بالتّساوي بين الجزائر وتونس
طلقة ٩٢ر٧	٢٠,٠٠٠	توزّع بالتّساوي بين الجزائر وتونس
طلقة ٩ مللم لانكستر	٢٠,٠٠٠	٢٠٠ للجزائر والباقي لتونس
قنبلة يدوية	٥٠٠	٢٠٠ للجزائر والباقي لتونس
طلقة ٩ مللم للمسدّس	٦٠٠	كلها لتونس
قنبلة انيرجا ص/د	٢٠٠	١٠٠ لتونس و١٠٠ للجزائر[٨٥]

وخلال النّصف الثاني من شهر مارس ١٩٥٦، وصلت كمّية أخرى من الأسلحة والذّخيرة إلى الأراضي اللّيبية مخصّصة لتزويد جيش التّحرير التونسي بأكبر قدر من احتيّاجاته، مع تزويد جبهة الجزائر الشّرقية بالأوراس وسوق أهراس بما تحتاجه من سلاح لدعم قدراتها النّضالية، وقد تضمّنت هذه الشّحنة العتاد الحربي التّالي:

العتاد الخاص بالجزائر		العتاد الخاص بتونس	
نوع السّلاح	كمّيته	نوع السّلاح	كمّيته
بنادق ٣٠٣ ر	٦٥	بنادق ٩٢ر٧	٣٠٩
رشاش فيكرز متوسط ٣٠٣ ر	١٠	بنادق ٣٠٣ ر	٢١
رشاش لانكستر	٣٠	رشاش لانكستر	٥٩
قنبلة يدوية	٢١٦	رشاش فاو	١٦
خزنة لانكستر	٦٠	قنبلة يدوية	٦٤٨
طلقة ٩ مللم	٦٠٠٠	مسدّس برتا ٩ مللم	٥٠
خزنة للفكيرز	٢٠	قنبلة انيرجا ضدّ الدبابات	٢١
تمّ تسريب هذه الكمّية على شكل دفعتين خلال الفترة الممتدّة من ٢٢ مارس إلى ٢٥ مارس ١٩٥٦.		وصلات انيرجا	٠٥
		طلقة ٩٢ر٧	١٣,٠٠٠
		طلقة ٩ مللم للرشاش	٣٧,٠٠٠
		طلقة ٩ مللم للمسدّسات	٢٠٠٠
		صناديق الدّيناميت	٠٩
		تمّ تسريب هذه الكمية على شكل أربع دفعات خلال الفترة الممتدّة من ٢٠ مارس إلى ٠٦ أفريل ١٩٥٦[٨٦].	

ورغم اشتداد الرّقابة على الحدود، واعتراض القوّات الفرنسية وكذا رجال الحرس الوطني التونسي لعمليّات تهريب الأسلحة تجاه تونس والجزائر، إلا أنّ أغلب كمّيات هذه الأسلحة كانت تصل إلى الثوّار التونسيين والجزائريين، حيث عرفت الحدود اللّيبية التونسية نشاطًا متزايدًا لتهريب الأسلحة وإيصالها إلى أفراد جيش التّحرير التونسي وجيش التّحرير الجزائري[٨٧]. كما زوّدت جبهتي الأوراس والقاعدة الشرقية بكمّيات هامّة من

الأسلحة التي كانت تهرّب بالطّرق السّرية، سواء من طرف الجزائريين أو بالتّنسيق مع أنصار صالح بن يوسف(٨٨)، خصوصًا عبر الجنوب التونسي الذي شكّل معبرًا أساسيًّا لتهريب الأسلحة المخصّصة لجبهة الجزائر بحكم انحصار المعارضة اليوسفية فيه(٨٩).

خَاتِمَةٌ

في نهاية هذه الدراسة، يمكننا القول أنّ تجربة الكفاح المشترك التي خاضها مقاومو اليوسفية وثوّار الجزائر، أكّدت بعمق على حتميّة التّرابط والمصير المشترك بين أبناء البلدين، حيث استفادت الثورة التحريرية الجزائرية من خدمات اليوسفيين بعدما تنكّر بورقيبة لمبادئ لجنة تحرير المغرب العربي وقبِل بالاستقلال الدّاخلي لتونس، ومن جهتها أيضًا استفادت الحركة اليوسفية من خلال تحالفها مع قادة الثورة الجزائرية في تعزيز مكانتها أمام السّياسة البورقيبية التي كانت تسعى إلى إقناع التونسيين بالحكم الذّاتي. وأكثر من ذلك فإنّ تحالف اليوسفيين مع الثوّار الجزائريين قد ساهم بشكل كبير في دفع فرنسا إلى الاعتراف بالاستقلال التّام لتونس في ٢٠ مارس ١٩٥٦. لذلك لا بدّ أن نكون أوفياء لشهداء البلدين وللحقيقة التّاريخية، عندما نؤكّد أنّ التّفاعل الذي حصل بين الوطنيين الثوريين في تونس والجزائر خلال هذه المرحلة، كان لصالح الشعبين التونسي والجزائري معًا.

الهَوامِشُ:

(١) ولد الحبيب بورقيبة بمدينة المنستير في ٠٣ أوت ١٩٠٣، زاول تعليمه الابتدائي والثانوي بالصّادقية ثم بمعهد كارنو، ومنه انتقل إلى باريس أين حاز على الإجازة في الحقوق وديبلوم العلوم السيّاسية، انخرط في النشاط السيّاسي مبكّرا وشارك بذلك في تأسيس الحزب الدستوري الجديد سنة ١٩٣٤. ساهم في التعريف بالقضية الوطنية التونسية من خلال جولاته الدعائية للعديد من البلدان، وعلى إثر توقيع الاتفاقيات التونسية-الفرنسية دخل بورقيبة في صراع مع الأمين العام للحزب الدستوري الجديد "صالح بن يوسف" بسبب الموقف من الاتفاقيات. انتخب بورقيبة في ٠٨ أبريل ١٩٥٦ رئيسا للمجلس التأسيسي وأصبح في ١٢ من نفس الشهر رئيسا لأول حكومة تونسية بعد الاستقلال. توفي سنة ٢٠٠٠. انظر: أحمد الطويلي، **تراجم تونسية**، المطبعة العصرية، تونس، ٢٠٠٩، ص ١٦٦.

(٢) توفيق المديني، **المعارضة التونسية: نشأتها وتطورها (دراسة)**، منشورات اتحاد كتّاب العرب، دمشق، ٢٠٠١، ص ١٤.

(٣) ولد صالح بن يوسف يوم ١١ أكتوبر ١٩٠٧، بمغراوة (شرق جزيرة جربة) من عائلة ميسورة الحال، تحصّل على البكالوريا سنة ١٩٣٠ بتونس، وعلى الإجازة في الحقوق من باريس سنة ١٩٣٣، انخرط في الحزب الحر الدستوري التونسي الجديد سنة ١٩٣٤. وفي سنة ١٩٤٨ أصبح صالح بن يوسف الأمين العام للحزب، عاش في المنفى منذ جانفي (يناير) ١٩٥٢ هروبا من الاعتقال إثر القطيعة مع الحكومة الفرنسية. عارض اتفاقيات الاستقلال الداخلي الموقعة في ٠٣ جوان (يونيو) ١٩٥٥، معتبرًا إيّاها "خطوة إلى الوراء"، فتزعم بذلك الشقّ المعارض لها. في سنة ١٩٥٦ سافر إلى ليبيا ومنها انتقل إلى القاهرة معلنا عن استمراره في نضاله التحرري. في ١٢ أوت ١٩٦١ تم اغتياله في فرانكفورت بألمانيا، بموجب القرار الذي أصدره بورقيبة في حقه. انظر: منصف الشابي، **صالح بن يوسف. حياة كفاح**، دار نقوش عربية للطباعة، دون مكان، دون تاريخ، ص١٧ .٣٠ (بتصرّف).

(٤) سهيل الحبيّب، "**الثورة على دولة الاستقلال وماهية التحوّل الديمقراطي في الفكر الأيديولوجي التونسي المعاصر (جذور أزمة الدولة في المسار الانتقالي الجاري)**"، مجلّة دراسات، العدد ٦، منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السيّاسات، دون مكان، ٢٠١٣، ص ١٢٦.

(٥) عميرة عليّة الصغير، **اليوسفيون وتحرّر المغرب العربي**، ط٢، المغاربية للطباعة والنشر والاشهار، تونس، ٢٠١١، ص ٢٢.

(٦) سهيل الحبيّب، المرجع السابق، ص ١٢٦. ١٢٧ .

(٧) توفيق المديني، **تاريخ المعارضة التونسية من النشأة إلى الثورة: الأحزاب القومية واليسارية والاسلامية**، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ٢٠١٣، ص٤٩.

(٨) رضا ميموني، **دور الوطنيين المغاربة في حركة تحرير تونس والجزائر من نهاية الحرب العالمية الثّانية إلى غاية الاستقلال**، رسالة ماجستير، قسم العلوم الإنسانية، شعبة التّاريخ، جامعة باتنة، ٢٠١١-٢٠١٢، ص ٧٧.

(٩) من مواليد مدينة مغنية في ٢٥ ديسمبر ١٩١٦ من عائلة متواضعة، نشأ وترعرع في وسط عائلي فقير، ولما شعر بالفروقات التّامة بين الفرنسيين والجزائريين، قرّر التمرّد على المصير الذي رسمه الاستعمار لأبناء الجزائر، حيث شرع في الاتّصال بالأوساط الوطنية عبر الاتحاد الوطني للمسلمين بشمال إفريقيا. وفي سنة ١٩٣٧ استدعي للتّجنيد الإجباري، فشارك بذلك في الحرب العالمية الثانية التي أبدى فيها من الشجاعة ما شهد له بها خصومه من الفرنسيين. وبعد عودته من الحرب انضمّ إلى الحركات النّضالية السيّاسية ثم العسكرية خصوصًا بعد مجازر ماي ١٩٤٥ حين ترأس المنظّمة الخاصّة سنة ١٩٤٩، واعتقل سنة ١٩٥٠ بعد حادثة بريد وهران، لكنّه استطاع أن يفرّ من السّجن في مارس ١٩٥٢ ليلتحق بالقاهرة، وهنالك اهتمّ بمسألة التّسليح في الوفد الخارجي لجبهة التحرير الوطني. اعتقل مع رفاقه في عملية اختطاف الطائرة ولم يطلق سراحه إلا في مارس ١٩٦٢. عيّن بن بلّة وزيرا للدولة في الحكومة المؤقّتة الأولى، ثمّ نائبا لرئيس الحكومة في العهدتين الثانية والثالثة. انتخب كأول رئيس للجمهورية الجزائرية سنة ١٩٦٣، ثم انقلب عليه بومدين في التّاسع عشر جوان ١٩٦٥، وبعد سنة ١٩٨٠ اختار المنفى إلى غاية سنة ١٩٨٩، حيث عاد إلى الجزائر وبقيّ يُصارع المرض إلى أن وافته المنيّة عام ٢٠١٢. انظر: سعيد الصّافي، بن بلّة يتكلّم. **المذكّرات السيّاسية والثقافية للزّعيم أحمد بن بلّة**، ط٢، منشورات عرابيا، تونس، ٢٠١٢، ص ٢١، ٣٠.

(١٠) من مواليد ١٥ جانفي ١٩١٨ بالإسكندرية، وهنالك تلقى دراسته الابتدائية، ثم واصل تعلّمه بمدرسة النهضة الثانوية بالقاهرة. وبعد حصوله عل البكالوريا قرّر الالتحاق بالكلّية الحربية عام ١٩٣٧، ليُعين مع مطلع ١٩٤٣ كمدرّس بها. شارك جمال عبد النّاصر في حرب فلسطين عام ١٩٤٨، وبعد عودته منها عُين مدرّسا في مدرسة أركان الحرب، أين عمل على تأليف لجنة تنفيذية من الضبّاط الأحرار، مهمّتها التّخطيط والتنفيذ العملي للثورة المصرية التي كانت في ٢٢ جويلية ١٩٥٢. وبعد نجاح ثورة الضبّاط الأحرار في مصر، تقلّد عبد النّاصر منصب نائب رئيس الوزراء ووزير الدّاخلية في فبراير ١٩٥٤. وفي ٢٤ يونيو ١٩٥٦ انتخب رئيسا للجمهورية عن طريق الاستفتاء الشعبي وفقا لدستور ١٦ جانفي ١٩٥٦، كما أصبح خلال ٢٢ فيفري من سنة ١٩٥٨ رئيسا للجمهورية العربية المتّحدة، فعمل بذلك على مساندة حركات التحرّر في العالم العربي، وظلّ يشغل منصب رئاسة الجمهورية العربية المتّحدة إلى أن تُوفي فجأة في ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠. انظر: **الموسوعة العسكرية**، ج٢، ط٣، المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، ١٩٩٠، ص ٧٥، ٧٦.

(11) *Anouar Abdel-Malek, La pensée politique arabe contemporaine (collection politique), Editions du seuil, paris, 1970, p 115.*

(12) *Jean Lacouture, Cinq Hommes et la France, Editions du Seuil, Paris, 1961, p175.*

(١٣) يقول أحمد بن بلّة في حواره مع الصّافي سعيد أنّ بن يوسف كان صاحب كلمة، وعلى الرّغم من كونه سيّاسي محترف إلا أنّ المرء يستطيع أن يثق فيه أكثر من بورقيبة. انظر: سعيد الصّافي، المصدر السّابق، ص ١٠٧.

(١٤) رضا ميموني، المرجع السّابق، ص ٧٧.

(١٥) محسن الحميري، **الحركة اليوسفية. مجالها وحدودها (١٩٥٥ - ١٩٦١)، شهادة الدّراسات المعمّقة في البحث**، قسم التّاريخ، جامعة منوبة، تونس، ٢٠٠٣ - ٢٠٠٤، ص ١٣٠، ١٣١.

(١٦) فتحي الديب، **عبد النّاصر وثورة الجزائر**، ط٢، دار المستقبل العربي، بيروت، ١٩٩٠، ص١٣٢، ١٣٣.

(١٧) أعلن بن يوسف بعد عودته إلى تونس عن طريق الجوّ في ١٣ سبتمبر ١٩٥٥ من خلال تصريحاته الصّحفية، أنّ عودته ستكون من أجل مواصلة العمل النّضالي في حظيرة الحزب الدستوري الجديد إلى غاية تحقيق الاستقلال التّام لتونس ولكافّة أقطار المغرب العربي. انظر: عبد الله العبعاب، **شهادة للتّاريخ (مذكّرات)**، ج١، مطبعة التّسفير الفني، تونس، ٢٠١٠، ص ٢٢٩.

(١٨) شهادة الطّاهر لسود، رقم التّسجيل ٠٤٣، جهة قابس، جانفي ١٩٩٣. شهادة محفوظة بالمعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر.

(١٩) فتحي الديب، المصدر السّابق، ص١٣٨، ١٣٩.

(٢٠) عميرة عليّة الصغير، اليوسفيون وتحرّر المغرب العربي، المرجع السّابق، ص ١١٠.

(٢١) رضا ميموني، المرجع السّابق، ص ٧٨.

(٢٢) يُشير الدّكتور عبد الكريم الخطيب في مداخلته بملتقى جيش التّحرير المغاربي، إلى تلك الاتّصالات التي كانت تتمّ بين الطّرفين الجزائري والمغربي لبعث قيّادة موحّدة لحركات التّحرير في إطار ما سمي بـ"جيش تحرير المغرب العربي"، الذي أصدر أوّل بيان له في شهر أكتوبر ١٩٥٥ بإمضاء كل من حركة المقاومة المغربية وجبهة التّحرير الوطني دون إمضاء الطّرف التونسي. انظر: **شهادة عبد الكريم الخطيب حول الاتّفاقات بين جيش التّحرير المغربي وجيش التّحرير الجزائري، والخلافات المغربية-الجزائرية ما بعد الاستقلال، أعمال ملتقى جيش التّحرير المغاربي ١٩٤٨-١٩٥٥**، مؤسّسة محمد

بوضياف، الجزائر، ١١،١٢ ماي ٢٠٠١، ص١٩٥. ١٩٨ (بتصرّف).

(٢٣) تجسّد التحاق التونسيين -ممثّلين في المعارضة اليوسفية-ميدانيًا بجيش تحرير المغرب العربي، بعد الاجتماع الذي عقده صالح بن يوسف في بيته قبل مغادرته لتونس، ثم انظمّ جيش التّحرير التونسي بصفة رسميّة إلى جيش تحرير المغرب العربي خلال اجتماع قادة جيش التّحرير للأقطار الثلاثة (تونس، الجزائر، المغرب) بالقاهرة في 25 فيفري ١٩٥٦. انظر: الطّاهر عبد الله، **الحركة الوطنية التونسية، رؤية شعبية قومية جديدة**، ط٢، دار المعارف للطبّاعة والنّشر، تونس، (دون تاريخ)، ص١٣١.

(٢٤) محمد بلقاسم، **وحدة المغرب العربي فكرة وواقعًا (١٩٥٤-١٩٧٥)**، أطروحة دكتوراه في التّاريخ الحديث والمعاصر، قسم التّاريخ، جامعة الجزائر، ٢٠٠٨-٢٠٠٩، ص١٢٢.

(٢٥) شهادة الطّاهر لسود، المصدر السّابق.

(٢٦) تم الإعلان عن ميلاده رسميًا في بداية شهر فيفري ١٩٥٦ من خلال البيان التأسيسي الصّادر عن قيّادة الجيش بإمضاء الطاهر لسود في ١٢ فيفري ١٩٥٦. انظر: "**بيان القيّادة العامة لجيش التحرير**"، جريدة الصباح، العدد ١٢٧٣، ١٣ فيفري ١٩٥٦، ص٢.

(٢٧) محمد الميلي، **المغرب العربي بين حسابات الدوّل ومطامح الشعوب**، ط٢، دار الكلمة للنّشر، بيروت، ١٩٨٣، ص ٢٥.

(٢٨) فتحي الديب، المصدر السابق، ص١٧٢. ١٧٣.

(٢٩) بخصوص هذه اللّجنة يذكر الطّاهر لسود في شهادته، أنّ "الرئيس المصري جمال عبد النّاصر هو الذي طلب منّا تشكيلها، وهي مكوّنة من خمسة أشخاص: رئيس، أمين عام، كاتب و٢ آخرين، تشرف على أخذ السّلاح وقبض المال، وعبد النّاصر هو الذي ألح عليّ أن أكون رئيس لها، بينما يكون الأخ بن بلّة أمين عام". انظر: شهادة الطّاهر لسود، المصدر السّابق.

(30) *S.H.A.T, Série 2H, carton 2H312 , bobine S507,p457.*

(٣١) رضا ميموني، المرجع السّابق، ص ٨٨.

(32) *Mabrouk Belhoucine, Le courrier Alger le Caire 1954-1962 et le congrès de la Soummam dans la révolutions, Editions casbah, Alger, 2000, p103.*

(33) *Ibid, P.104.*

(٣٤) عميرة عليّة الصغير، "**جيش التّحرير الوطني بتونس**"، الملتقى الدوّلي حول نشأة وتطوّر جيش التّحرير الوطني (١٩٥٤ - ١٩٦٢)، فندق الأوراسي أيّام: ٠٢، ٠٣، ٠٤ جويلية ٢٠٠٥، ص١١. (مداخلة أمدّني بها الأستاذ عميرة عليّة الصغير).

(٣٥) نقول لَسود وليس الأسود حسب ما أفادني به الأستاذ عميرة عليّة الصّغير، وهو ما أكّده أيضًا الباحث الهادي وناس الزريبي، حيث ذكر أنّ والد الطّاهر "السّي علي" كان معروف بشقرته وصفاء بشرته، وكان يُنعت بـ "لَسود" لاتّقاء العين مثلما جرت عليه عادة العرب من قديم الزّمان، وهذا ما يُعرف في اللّغة العربية الفصحى بأسماء الأضداد، إذ يُسمّى الشّيء بضدّه لأسباب مختلفة كالتيمّن وإبعاد العين، أمّا اللّقب الحقيقي للعائلة فهو "المنصر". انظر: الهادي وناس الزريبي، الطّاهر لسود. **القيّادة العامّة لجيش تحرير شمال إفريقيا**، ط١، مطبعة التسفير الفني، صفاقس، ٢٠٠٨، ص٢٤.

(٣٦) عروسية التّركي، **فصول في تاريخ الحركة الوطنية في تونس المعاصرة**، ط١، دار نهى، صفاقس، ٢٠٠٥، ص٧٩.

(٣٧) عميرة عليّة الصغير، **في التّحرر الاجتماعي والوطني. فصول في تاريخ تونس المعاصر**، ط١، المغاربية للطّباعة والنّشر والتّوزيع، تونس، ٢٠١٠، ص١٨٦.

(٣٨) شهادة الطّاهر لسود، المصدر السّابق.

(٣٩) محمد قنطاري، "**هجمات أول أكتوبر ١٩٥٥ بالقطاع الوهراني**"، جريدة الشعب، العدد ١٠١٩٥، ٠٤ أكتوبر ١٩٩٣، ص٠٥.

(٤٠) شهادة الطّاهر لسود، المصدر السّابق.

(٤١) عثمان سعدي بن الحاج، **مذكرات الرائد عثمان سعدي بن الحاج**، دار الأمة للطباعة والنشر، الجزائر، ٢٠١٠، ص٦٠.

(٤٢) عميرة عليّة الصغير، **في التحرّر الاجتماعي والوطني، فصول في تاريخ تونس المعاصر**، المرجع السّابق، ص١٨٧.

(٤٣) عروسية التّركي، **فصول في تاريخ الحركة الوطنية في تونس المعاصرة**، المرجع السّابق، ص٩٥.

(٤٤) محمد بلقاسم، **وحدة المغرب العربي فكرة وواقعًا (١٩٥٤-١٩٧٥)**، المرجع السّابق، ص١٢٠.

(٤٥) عميرة عليّة الصغير، **الطيّب الزلاق. مسار مقاوم**، أعمال ندوة قسم التّاريخ تحت عنوان "**الشّمال الغربي ذاكرة جهة** (١٥. ١٦ أفريل ٢٠٠٥)"، قسم التّاريخ، جامعة منوبة، مكتبة علاء الدّين، صفاقس، ٢٠٠٩، ص ٣٣٨.

(٤٦) محمد حبيب المولهي، **مذكّرات الوطن والصّمود**، دار الغرب الإسلامي للنّشر، بيروت، ١٩٩١، ص٢٠٣.

(٤٧) محمد بلقاسم، **وحدة المغرب العربي فكرة وواقعًا (١٩٥٤ - ١٩٧٥)**، المرجع السّابق، ص ١٣٠.

(٤٨) عميرة عليّة الصغير، **الطيب الزلاق. مسار مقاوم**، المرجع السّابق، ص٣٤٦.

(49) *S.H.A.T, Série 2H, Carton 2h 319, Bobine S 503, Dossier n°01, p p 198. 204.*

(50) *Le petit* matin*, 29 Janvier 1956, P. 03.*

(51) *Le petit matin, 14 Mars 1956, P.01.*

(٥٢) عميرة عليّة الصغير، **الطيب الزلاق. مسار مقاوم**، المرجع السّابق، ص ٣٤٧.

(٥٣) عبد الحيد الهلالي، "**سكّان سهول مجّردة العليا وجبال خمير بين تصفيّة الاستعمار والتّواصل مع الثورة الجزائرية (١٩٥٤-**

١٩٦٢)"، مجلّة روافد، العدد ١٠، منشورات المعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية التونسية، جامعة منوبة، ٢٠٠٥، ص ٢٥٣.

(٥٤) عبد الحميد الهلالي، جندوبة (١٨٨١-١٩٥٦). **علاقة الحركة الوطنية بالأرياف**، منشورات المعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية التونسية، تونس، ٢٠٠٩، ص ٤١٣.

(٥٥) عميرة عليّة الصغير، **اليوسفيون وتحرّر المغرب العربي**، المرجع السّابق، ص ١٤٠.

(٥٦) عميرة عليّة الصغير وعدنان المنصر، **المقاومة المسلّحة في تونس (١٩٣٩-١٩٥٦)**، ج٢، سلسلة نصوص ووثائق في تاريخ تونس المعاصر، منشورات المعهد العالي لتاريخ الحركة الوطنية التونسية، منوبة، ٢٠٠٥، ص ٢١٢.

(٥٧) شهادة المناضل محمد بن الطيّب إدريس، ضمن كتاب عبد الحميد العلاني، **لم يناموا على الذّل. شهادات شفوية لعدد من المناضلين والمقاومين من تونس والقيروان والسّاحل**، شركة فنون الرّسم والنّشر والصّحافة، تونس، ٢٠٠٦، ص ٣٩٠.

(٥٨) محمد حفظي الزليطني، الزّعيم علي الزليطني. **سيرة ونضال. المناضل الذي كافح من أجل الاستقلال فلمّا جاء الاستقلال وجد نفسه في غياهب السّجن**، تحقيق: فوزية محمد حفظي الزليطني، المغاربية للطباعة والنشر، تونس، (د. ت)، ص ١٢٧.

(٥٩) فتحي الديب، المصدر السّابق، ص ١٢٦، ١٢٩.

(٦٠) شهادة المقاوم بشير القاضي، **شهادة حول المسيّرون المغاربة. الاتّفاق والاختلاف**، أعمال ملتقى مؤسّسة محمد بوضياف بالجزائر، حول جيش التّحرير المغاربي ١٩٤٨-١٩٥٥، في ١١،١٢ ماي ٢٠٠١، تحت إشراف دحو جربال، مؤسّسة محمد بوضياف، الجزائر، ٢٠٠٦، ص ١٧٣.

(٦١) عميرة عليّة الصغير، **في التحرّر الاجتماعي والوطني. فصول من تاريخ تونس المعاصر**، المرجع السّابق، ص ١٨٣.

(٦٢) شهادة عبد العزيز شوشان، ضمن **كتاب عبد الحميد الهلاني**، المرجع السّابق، ص ٥٤٥.

(٦٣) عميرة عليّة الصغير وعدنان المنصر، المرجع السّابق، ص ٢١.

(٦٤) عميرة عليّة الصغير، **في التحرّر الاجتماعي والوطني. فصول من تاريخ تونس المعاصر**، المرجع السّابق، ص ١٩٠.

(٦٥) **شهادة الرّائد عمّار ملاح القائد الميداني لحركة ١٤ ديسمبر١٩٦٧**، جريدة الشرق اليومي، العدد ٣٤٤٠، الاثنين ١٠ أكتوبر ٢٠١١، ص ١٠

(٦٦) حيبب حسين اللّولب، **التونسيون والثورة الجزائرية**، ج٢، ط١، دار السّبيل للنّشر والتّوزيع، الجزائر، ٢٠٠٩، ص ٨٦، ٨٩.

(67) *Mohammed Lebjaoui, Vérités* sur *La révolution Algérienne, Editions Gallimard, S.L, 1970, p p 127.130 .*

(٦٨) بوبكّر حفظ الله، **التّموين والتّسليح إبّان ثورة التحرير الجزائرية (١٩٥٤ - ١٩٦٢)**، طاكسيج كوم للدّراسات والنّشر والتّوزيع، الجزائر، ٢٠١٠، ص ٢٣١.

(٦٩) عمّار السّوفي، **عواصف الاستقلال. رؤية في الخلاف اليوسفي البورقيبي. جذوره وتداعيّاته. من ثامر إلى الشرايطي**، مطبعة الرّشيد-الياسمينة، تونس، ٢٠٠٦، ص ١٧٦.

(٧٠) أحمد منصور، **الرئيس أحمد بن بلّة يكشف عن أسرار ثورة الجزائر**، ط١، الدّار العربية للعلوم ناشرون، بيروت،٢٠٠٧، ص ١٠٠.

(71) *Amira Aleya Sghair, Les Tunisiens et* la *révolution algérienne (1954-1958), In Acte du 1 Congrès du Forum d'histoire contemporaine, sur méthodologie de l'histoire des mouvement nationaux au Maghreb, publication de F.T.R.S.I, Tunis, 1998, p112.*

(٧٢) أشاد المناضل أحمد مهساس بالدّور الكبير الذي لعبته ليبيا في تسهيل عمليّات نقل وتهريب السّلاح إلى الجزائر قائلاً: «... لولا اللّيبيّين، لما تمكّنا من تمرير قطعة سلاح واحدة إلى الجزائر، ولحسن الحظّ كان لديهم رئيس وزراء جيّد، يعطينا شاحنات لنقل السّلاح من الحدود المصرية إلى طرابلس، ثم ننقله من ثمة إلى الجزائر عبر تونس، لقد قدّموا لنا كل ما يملكون، تركونا نستعمل أرضهم وهم تحت سلطة جيوش الحلفاء، والشعب اللّيبي كان يؤيّدنا بشكل مطلق...». انظر: **شهادة المناضل أحمد مهساس**. جريدة الخبر، العدد ٥١٦٩، الاثنين ٠٢ مارس ٢٠١٣، ص١٢ ١٣.

(73) *Amira Aleya Sghair, Les Tunisiens et la révolution algérienne 1954-1958, in acte Du 1 Congrès du Forum d'histoire contemporaine, sur méthodologie de l'histoire des mouvements nationaux au Maghreb, Publication de La Fondation Temimi Zaghouan, Septembre, 1998., p 113.*

(74) Ibid, p 114.

(٧٥) عروسية التّركي، **الحركة اليوسفية في تونس (١٩٥٥ - ١٩٥٦)**، ط١، دار نهى، صفاقس، ٢٠١١، ص ٣٥٤.

(٧٦) عروسية التركي، **فصول في تاريخ الحركة الوطنية في تونس المعاصرة**، المرجع السابق، ص ٢١٧.

(77) *S.H.M.N, Bobine S506, 2H313, Notes de renseignement, le 16 Juin 1956, p2.*

(78) *I.S.H.M.N, Bobine S506, 2H313, Commandement supérieur des troupes de Tunisie division Sud, Etat Major 2 (Eme) Bureau N° 7, le 22 Juin 1956. p 02.*

(٧٩) للاطلاع على هذه المسالك انظر: **خريطة تهريب الأسلحة إلى الجزائر عبر الجنوب التونسي**، ضمن كتاب: عمار السوفي، المرجع السّابق، ص ١٧٨.

(٨٠) عبد الحفيظ موسم، "**الإمداد عبر تونس خلال الثورة الجزائرية (١٩٥٤-١٩٦٢)**"، مجلّة الحكمة للدّراسات التّاريخية، العدد ٢٩، مؤسّسة كنوز الحكمة للنّشر والتّوزيع، الجزائر، ٢٠١٥، ص ١٨.

(٨١) شهادة علي بن الحسين بن كريم ظاهري، رقم التّسجيل ٩٩، الخليدية، ١٩٩٣. شهادة محفوظة بالمعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر.
(٨٢) شهادة محمد بن فرج بن عمّار السبوعي، رقم التّسجيل ٣٦، الحامّة، ١٩٩٣. شهادة محفوظة بالمعهد العالي لتاريخ تونس المعاصر.
(٨٣) شهادة المناضل بشير القاضي، المصدر السّابق، ص ١٧٦.
(٨٤) كان من المقرّر أن تنطلق هذه الشّحنة من مصر يوم ١٨ جانفي ١٩٥٦، لكن موعد انطلاقها تأخّر إلى يوم ٢٠ من نفس الشهر، ولم تصل إلى ليبيا إلا في يوم ٢١ فيفري، والسّبب راجع إلى سوء الأحوال الجوية. انظر فتحي الديب، المصدر السّابق، ص ١٦٦. ١٦٧.
(٨٥) فتحي الديب، المصدر السّابق، ص١٦٧.
(٨٦) عمّار السّوفي، المرجع السّابق، ص١٨٦.
(٨٧) محمد ودّوع، **ليبيا والثورة الجزائرية (١٩٥٤-١٩٦٢)**، رسالة ماجستير، قسم التّاريخ، كلّية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، ٢٠٠٠-٢٠٠١، ص١٩٥.
(٨٨) عبد الحميد عوادي، القاعدة الشرقية، دار الهدى، الجزائر، ١٩٩٣، ص٨٠.
(٨٩) الجندي خليفة وآخرون، **حوار حول الثورة**، ج١، موفم للنّشر والتّوزيع، الجزائر، ٢٠٠٩، ص٢٨٢.

ISSN: 2090 – 0449 Online
UIF Universal Impact Factor, [0.1101].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.02].

دراسات

حرب الاتصالات اللاسلكية أثناء الثورة التحريرية الجزائرية (١٩٥٦-١٩٦٢)



هجيره سلامي
باحثة دكتوراه تاريخ حديث – قسم التاريخ
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
جامعة محمد بوضياف -الجمهورية الجزائرية



د. عمار غرايسة
أستاذ مساعد- قسم العلوم الإنسانية
جامعة الشهيد حمه لخضر
وادي سوف - الجمهورية الجزائرية

مُلَخّصْ

تعتبر عملية الاتصال من العمليات المهمة في كل الحروب، لذلك كانت الثورة التحريرية الجزائرية من أولى الثورات التي تبنت هاته العملية وذلك منذ اندلاعها، رغم أن الاتصال في البداية كان يتم بواسطة أشخاص ينتقلون ليلاً ونهارًا من أجل نقل الأخبار، ونظرًا لخطورة هذه المهمة فأغلب المعلومات كانت تصل إلى يد السلطات الاستعمارية، إضافة إلى أن أغلب المعلومات تفقد قيمتها وذلك لأنها تصل متأخرة، ولأهمية الاتصال قرر قادة جبهة التحرير الوطني تطوير هذه العملية، فاستحدثوا جهاز للاتصالات اللاسلكية "سلاح الإشارة" وذلك بعد استيلاء السلطات الفرنسية على الاتصالات السلكية، وقد شرع في تنفيذ هذا العمل منذ انعقاد مؤتمر الصومام ٢٠ أوت ١٩٥٦ وهذا من أجل تبني استراتيجية استخباراتية تتماشى مع تطور الأحداث، وركب موجة التحرر مع البلدان الشقيقة، وبذلك تم تعيين لجان وشخصيات ثورية قامت هاته الأخيرة بإنشاء جهاز للاتصالات اللاسلكية، وقد تلقى هذا العمل دعمًا لوجيستيكيا من قبل الدول المجاورة خاصةً تونس، المغرب، ليبيا، مصر، وبفضل هذه المجهودات أنشأت عدة محطات وقواعد بجبهات مختلفة من الجزائر، كما تعززت بفروع تابعة لها وذلك بسبب انتشار العدو الفرنسي في مختلف أنحاء الجزائر، وتم تزويد جهاز الاتصالات اللاسلكية بعدة مصالح منها مصلة التنصت، مصلحة الصيانة والإصلاح، إضافة إلى مصلحة فك الرموز والشيفرة، كان يعمل بهذه المصالح خبراء وتقنيين مختصين في مجال الاتصالات، وبذلك حقق جهاز الاتصالات اللاسلكية نجاحات كثيرة للثورة التحريرية في جميع المجالات كما ساهم في تحطيم أسطورة الجزائر فرنسية.

بيانات الدراسة:
تاريخ استلام البحث: ١٤ أغسطس ٢٠١٨
تاريخ قبـول النشـر: ٢٩ أغسطس ٢٠١٨

كلمات مفتاحية:
الاتصالات اللاسلكية، الثورة التحريرية، سلاح الإشارة، القاعدة الشرقية، المنطقة الغربية

معرِّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.12816/0053280

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:
عمار غرايسة، هجيرة سلامي، "حرب الاتصالات اللاسلكية أثناء الثورة التحريرية الجزائرية ١٩٥٦- ١٩٦٢".- دورية كان التاريخية.- السنة الحادية عشرة- العدد الواحد والأربعون؛ سبتمبر ٢٠١٨. ص١٧٥ – ١٨٤.

مُقدِّمَةُ

لقد منح يوم الفاتح من نوفمبر ١٩٥٤ رغم ظروفه الصعبة والقاسية الجزائر قوة ومناعة وزاد الثوار خبرة وكفاءة استعدادًا لمواجهة العدو الغاشم المدجج بأسلحة فتاكة والمدعم بقوات أطلسية هوايتها طمس المستعمرات وتدميرها. كما أزالت هجومات ٢٠ أوت ١٩٥٥ العقبات ومنها انطلقت الثورة وانتشرت في باقي ربوع الوطن، أما مؤتمر الصومام ٢٠ أوت ١٩٥٦ فقد نظم الثورة الجزائرية سياسياً وعسكريًا وفتحها على كل الجبهات داخل الوطن وخارجه ووضع خطة جديدة تماشى وتطور الأحداث والظروف وأصبح توفير السلاح بكل أنواعه أمر ضروري لجيش التحرير الوطني حتى تصل إلى ركب التحرر الذي سارت فيه عظم البلدان الشقيقة خاصةً تونس والمغرب، كل هذا أدى إلى تبني استراتيجية استخباراتية ثورية جديدة تماشى مع التطورات الحربية الجديدة ومنه بدأ التفكير في تكوين هيئات استخباراتية تماشى مع تطور الأحداث. ومن الشخصيات البارزة التي ساعدت الثورة الجزائرية على استخدام وتشكيل الاتصالات اللاسلكية في حربها التحريرية هو عبد الحفيظ بوصوف الذي

أولى اهتمامًا كبيرًا لهذا السلاح، لهذا شرع في البحث في هذا المجال ومدى تفعيله ونجاحه، لأن أي حرب عسكرية تستدعي استخدام اتصالات واستخبارات من أجل معرفة أسرار العدو وتحركاته وخططه وأساليبه، لهذا كان من الضروري أن تتبنى الثورة هذا السلاح لما له من أهمية حتى تتمكن من حسم المعارك لصالحها وتصمد في وجه العدو وتفك العزلة المفروضة عليها.

وقد بدأت هذه العملية في التنفيذ منذ إضراب الطلبة الجزائريين في ١٩ مايو ١٩٥٦ الذي وفر الكفاءات العلمية وخاصةً الطلبة الذين ضحوا بأنفسهم وأصبحوا يمثلون الركن الأساسي في مجال الاتصالات اللاسلكية حيث ومنذ تلك الفترة بدأ هؤلاء في تبادل كلمة سر لا يعلمها غيرهم اعتبرت بمثابة "سلاح إشارة" يتبادله الثوار من مكان لآخر دون الإفشاء به لأن ذلك سيؤدي إلى كارثة، ثم زادت أهمية هذه العملية نظرا للظروف الصعبة التي كانت تعيشها الثورة، وأختلف استعمال هذه الاتصالات منها الكلمة المكتوبة أو المسموعة: الإيماء، الإشارة، أو الصوت، أو الصورة وقد كان ذلك يتماشى مع التطور الحاصل لأن فرنسا كانت تستعمل الهاتف والتلغراف وبما أن الظروف لم تكن تسمح باستعمال هذه الوسائل في كل المناطق تم اعتماد الاتصال اللاسلكي كبديل لتحقيق هدف منشود من جهة ومن جهة أخرى أن فرنسا لا تتفطن لهذه العملية وبدأ الثوار في اختيار الشخصيات المناسبة للقيام بهذه العملية المتميزين بالخفة والسرعة والحفاظ على السر، وهناك مَنْ يرجع استخدام اللاسلكي في الجزائر عندما قام أعضاء المنظمة الخاصة باقتناء أسلحة كان من بينها سلاح الإشارة اللاسلكي، وأعتبر أحمد بن بله أول المفكرين والعاملين ميدانيا على إنشاء جهاز للاتصالات اللاسلكية وله الدور الكبير في جمع المتطوعين في جميع الميادين العسكرية خاصة حرب العصابات والاتصالات اللاسلكية، وكان من أسباب ودواعي استخدام هذا السلاح اللاسلكي هو أن الثورة وقبلها المقاومات أرجعت سبب فشلها إلى عدم اكتسابها تقنيات ووسائل حرب جديدة تضاهي أسلحة العدو وهذا ما جعلها في مؤخرة الركب دون تحقيق واضح.

وهذا ما دعانا لطرح التساؤلات التالية:

متى بدأ جيش التحرير الوطني يولي اهتمامًا بسلاح الإشارة خصوصًا وأنه جيش حديث النشأة؟

كيف تم تنظيم وانتشار هذا السلاح شرقًا وغربًا وجنوبًا في ظل الحصار المفروض على الجزائر؟

ما هو الدور الذي لعبه هذا السلاح في إنجاح الثورة، وكيف كان رد فعل فرنسا حوله؟

١-نشأة الاتصالات اللاسلكية

كانت الاتصالات والمراسلات في بداية الثورة التحريرية شبه منعدمة تقريبًا، وكان الاتصال يتم بواسطة أشخاص منخرطين في صفوف جيش التحرير الوطني يعتبرون من المسبلين ويطلق عليهم "رجال الاتصال" حيث تتمثل مهمتهم في نقل الرسائل والبرقيات من منطقة لأخرى، قد يكون ذلك ليلاً وقد يكون نهارًا، شتاءً أو صيفًا إلا أن هذه العملية كانت تتميز بالبطء مما قد يؤدي إلى فوات الأوان وتلاشي أهمية هذه الرسالة، كما أن هذه العملية كانت محفوفة بالمخاطر نظرًا لتواجد قوات العدو الفرنسي تقريبًا في كل مكان من أرض الوطن، وهذا كان يُصعب ويعرقل عملية التنقل.

وفي هذا الإطار اتخذ قرار إنشاء هيئة الاتصالات في مؤتمر الصومام لتدارك النقائص المتزايدة للاتصالات الأرضية بالفعل فمنذ مدة وجيش الاحتلال يستزيد من محاصرة الوطن، يومًا بعد يوم وهو يهدف من وراء ذلك إلى كسر تناسق قيادة جبهة التحرير الوطني وجيش التحرير الوطني فالاتصالات الأرضية "الاتصال" بين الولايات كان من بين نقائصها ما بها من بطء فصارت بذلك مضطربة أكثر فأكثر، ومع أن أجهزة الاتصالات لم تكن مجهولة كل الجهل من طرف جيش التحرير الوطني قبل ١٩٥٦ إذ أنها كانت قد استعملت هنا وهناك عندما يتمكن المجاهدون من الحصول صدفة على جهاز تركه العدو فيأخذونه ويستعملونه، ولم يدخل ميدان الممارسة إلا بعد قرار مؤتمر الصومام(١)، ومن هنا جاءت فكرة تكوين جهاز للاتصالات اللاسلكية لتحقيق عدة أهداف من بينها إخراج الثورة من الحصار، وانطلاقًا من التقييم السابق الذي أعدته الثورة التي أرجعت سبب فشلها إلى عدم امتلاكها تقنيات ووسائل حديثة تضاهي أسلحة العدو حيث بدأت عملية البحث عن هذه الأجهزة الحربية (أجهزة الاتصال اللاسلكي) وشرع في هذا المشروع لأجل إنشاء قواعد خلفية للثورة.

"وهكذا أنشأت أول قاعدة لوجيستيكية، ثم تعززت بفرع تابع لها فتح قرب سيدي خليفة شرق مدينة ابن غازي بحوالي ثلاثين كيلومترا، وكان محساس أول من عينه ابن بله للإشراف على القواعد بليبيا ضمن المخطط الذي أعده، وأرسى قواعده قبل إيقافه مع رفاقه سنة ١٩٥٦ وقد أسفر ذلك المخطط على نتائج معتبرة في الشرق بفضل العلاقات المثمرة التي حاكاها ابن بله مع المصريين"(٢)

وقد كانت نشأة جهاز الاتصالات بصفة عجيبة حيث كان يوجد في "وجدة في ٦ أوت ١٩٥٦ كانت هناك شاحنة صغيرة قديمة رمادية اللون لا تلفت الانتباه، تجوب المدينة منذ ساعات فتتوقف من حين لآخر بركن من أركان الشارع المظلم، يفتح

بابها الخلفي فيصعد شابان أو ثلاثة غريبي الهيئة، كل واحد منهم يحمل حقيبة بيده ويجلسون بهدوء، يغلق باب الشاحنة وتنطلق ببطء... كان لابد أن تتكرر العملية، عدة مرات في نهاية الظهرية وفي المساء لقد جمع بمنزل بنهج صافي ست وثلاثون شاباً متطوعاً من الثانويات ومن الجامعة ليلتحقوا بساحة المقاومة، فهم ذاهلون نوعًا ما لأنهم مازالوا بوجدة، بين أربعة حيطان بعد سفر عبر السيارة، الذي بدا لهم طويلاً، وقد علموا أنهم اختيروا ليجتازوا تربصا في كيفية استعمال جهاز الاتصالات".[٣]

وإن عملية تكوين جهاز للاتصالات اللاسلكية لم يكن بالأمر السهل لأنها كانت تتطلب دعم لوجستيكي دعم وإمداد وهذا لم يكن بالأمر السهل خصوصًا في ظل الظروف الصعبة التي كانت تمر بها الثورة لهذا اختلفت عمليات حيازة هذا النوع منن السلاح منها المشروعة وغير المشروعة كل هذا مباح في ظل الوضع السيء الذي تعيشه الثورة والشعب.

٢-نشأة شبكة الاتصالات اللاسلكية في المنطقة الغربية

"لقد عرف ميدان المخابرات اللاسلكية مثل بقية الميادين بداية متواضعة محفوفة بالمصاعب والمشاكل المتعددة وكان له أبطاله وشهدائه الذين بفضل تضحياتهم وكفاحهم تطور هذا الجهاز القوي الذي يعد عصب الثورة المحرك وعينها الساهرة وأذنها المستيقظة"[٤]

وبهذا شرعت جبهة التحرير الوطني خلال سنة ١٩٥٦ في اطار هيكلة شرائح المجتمع الجزائري وإعطاء الثورة بعدها الشعبي في إنشاء منظمات جماهيرية حيث في هذه الفترة ظهرت عدة تنظيمات مثل الاتحاد العام للعمال الجزائريين والاتحاد العام للطلبة ا لمسلمين الجزائريين وهذا ساعد على تكوين طبقة مثقفة من الشباب وبذلك كانت هذه السنة هي بداية التحولات بالنسبة للثورة :حيث أعلن الطلبة الجزائريين عن مقاطعة الدراسة والامتحانات يوم ١٩ ماي ١٩٥٦ دام التوقف عن الدراسة يوما واحدا كان من نتائجه التحاق الطلبة بوحدات جيش التحرير وازدياد الحقد من طرف أبناء المستوطنين[٥]، هؤلاء الشباب دخلوا في تربص محتوم حيث تلقوا دروسا نظرية وتدريبات تطبيقية في ميدان الاتصالات دامت هذه الفترة ثلاثة أشهر ما بين شهر ماي وأغسطس ١٩٥٨.[٦] حيث ساعد هذا على إنشاء مصالح جديدة منظمة لخدمة الثورة كمصلحة الهندسة العسكرية ومصلحة الاتصالات اللاسلكية.

لقد تولى بومدين شخصيا التعليم العسكري لمستعملي أجهزة اللاسلكي بينما غادر العربي بن مهيدي ورفاقه إلى وادي الصومام للمشاركة في المؤتمر الذي انعقد هناك في ٢٠ أوت ١٩٥٦، أما بوصوف فقد كانت له علاقات جيدة مع العربي بن مهيدي وخلفه على المنطقة الغربية فيما بعد وبالتعاون مع بومدين كانت له الأولوية في توفير وسائل اتصال لاسلكية وتدريب عناصر خاصة في هذا المجال واستخدامها في حرب الموجات[٧].

وبعد انتهاء مؤتمر الصومام بدأت قيادة القاعدة الغربية في تجسيد قراراته من أجل تكوين النواة الأولى لسلاح الإشارة ومنه بدأت عملية البحث عن العناصر المناسبة للقيام بهذا العمل، وبفضل إرادتهم استطاعوا أن يحققوا المعجزات في ميدان الاتصالات، "في هذا الاطار تم في وقت مبكر تنصيب شبكة بولاية الناحية الوهرانية المترامية الأطراف مكنت من الربط الوثيق بين مناطقها ثم تنظيم دورات تكوينية بوجدة تحت إشراف عدد قليل من المكونين، وباستغلال عتاد لا يستوفي كامل المواصفات اللائقة ومن بين الإخوان الذين كان لهم دور مهم في هذا القطاع أذكر صدار سنوسي الذي كان بجانب بوصوف منذ البداية حيث غادر بداية ١٩٥٦ ورشته التي كان يقتات منها بوهران ليضع نفسه تحت تصرف الولاية الخامسة، كما أذكر بعض المتطوعين الذين لحقوا به، وعلى رأسهم الذيب بومدين المدعو عبد المؤمن الذي كان يحمل شهادة تأهيل في اختصاص الراديو حصل عليها أيام كان في الجيش الفرنسي، ثم عبد الكريم حساني وعلي دكار"[٨]

بدأت العملية التي كانت تقوم تحت إشراف عبد الحفيظ بوصوف بالتقاط المراسلات المتبادلة بين وحدات الدرك الفرنسي من خلال عملية "التنصت "وفي الحقيقة كان الأمر مقتصراً على جهاز استقبال قديم من العتاد المسترجع كان عبد المؤمن يستعمل جميع معارفه التقنية (يبدو أنه قد أدى خدمته العسكرية في فرع الاتصالات) من أجل أن يركب فيه سماعات ويتمكن من التقاط الرسائل المتبادلة بين مختلف الوحدات الفرنسية، كان يدير المفاتيح المتواجدة على جهاز الإرسال إلى غاية أن يحصل على التقاط جيد، كانت الحصيلة اليومية مقبولة نوعًا ما: يتم التقاط ما بين عشرين وثلاثين رسالة، أغلبها صادرة عن الدرك الفرنسي، تم تسجيلها واستغلالها من طرف الولاية" [٩]، بعد هذه العملية قرر بوصوف تكوين مختصين في الاتصالات اللاسلكية وذلك بتأسيس مدرسة للاتصالات اللاسلكية رغم قلة التجهيزات التي يحتاجها لعملية التكوين إضافة إلى قلة الإطارات.

وتم تقسيم هذه الدراسة إلى ثلاثة شعب:

الشعبة الأولى: وهي المهمة وهي شعبة الفنيين العاملين بالجهاز اللاسلكي والمتخصصين في الإرسال والاستقبال وتتطلب هذه الشعبة مستوى دراسي لا يقل على الشهادة الابتدائية وككل مدارس جيش التحرير يحدد البرنامج الدراسي ويقسم على أسابيع وهو يشمل في البداية دراسة العلامات الصوتية (مورس)

وتركيب الأجهزة وبعض المبادئ النظرية والفنية ويخصص الوقت في الأسابيع الأولى لدراسة أنواع الصوت وعلاماته واختبار كفاءة الطلبة واستعدادهم في هذا الميدان.

أما **الشعبة الثانية**: وهي شعبة صيانة الأجهزة وإصلاحها فتتطلب مستوى ثقافي أعلى ويتلقى طلبتها ساعتين يوميا من الدراسات الرياضية النظرية (جبر وهندسة وحسابات) وساعتين في دراسة الأجهزة الصوتية والضوئية والكهربائية التطبيقية ويقضوا باقي الوقت في الدراسة العلمية مثل تفكيك الأجهزة وتركيبها حيث يبدون شغفا كبيرا بالدراسة واهتمامًا متزايدًا.

أما **الشعبة الثالثة**: فتقوم بدراسة أنواع الشفرة وطرق تضليل العدو وهي دراسة أقل طولا من الشعبتين السابقتين رغم أهميتها البالغة وخطورتها الكبيرة التي تتطلب صفات خاصة في الطلبة المرشحين لها وقبل أن نترك هذا الميدان يجب أن نشير إلى أن جميع إطاراته مكونة من جزائريين فقط، بعضهم ينتمون إلى جهات متعددة في فرنسا أو غيرها من أساتذة ومهندسين وفنيين كانوا متأثرين أو اختصاصيين كانوا في الجيش الفرنسي وجمعتهم الثورة أمثال الأخ محمد السعيد. [١٠]، كان هؤلاء المتربصون يجلسون على حصير حول مدربهم وفي نهاية الشهر أصبحوا كلهم قادرين على قراءة صوت التردد بسرعة قدرها ٦٠٠ هرتز وقد استطاع البعض الوصول إلى قراءة سرعة التردد بمقدار ٩٠٠ إلى ١٠٨٠ (وهذا يعتبر إنجازًا عظيمًا لا مثيل له، خلال مدة قصيرة) وهكذا فان العناصر الأولى لدفعة زبانا يمكن أن توجه في المناطق التي عينوا بها وبعد ها بمدة في ١٤ جوان ١٩٥٧ فان دفعة بن مهيدي قد أرسلت إلى التربص بالناظور ثم بنفس المكان أرسلت دفعة لطفي للتربص أيضًا في أكتوبر ١٩٥٧ ثم تبعتها سلسلة من الدفعات للتربص نحو كل من المغرب الأقصى، وتونس. [١١]

وبتخرج هذه الدفعة تم توزيع الدفعات عبر الوطن:

المجموعة الأولى توجهت نحو الغرب الجزائري "محمد لوصيف ومحمد الصالح الجزائري وغيرهم، أما المجموعة الثانية فكانت تضم كلا من "عبد العزيز شكيري، محمد العابد وآخرون توجهوا نحو الشرق الجزائري وبذلك تخرجت أول دفعة في الاتصالات السمعية. [١٢]

وشرعت قيادة الثورة في الولاية الخامسة في إجراء عدة اتصالات مع بعض الجزائريين النشطين في شبكة التسليح على مستوى الجبهة الحدودية الغربية ومن أبرز هؤلاء نذكر زقار مسعود "رشيد كازا" الذي كلفه بوصوف بعدة اتصالات، بمهمة المراقبة والتقرب من قاعدتي النواصر والقنيطرة الأمريكيتين في المغرب ومحاولة الحصول على السلاح، ثم تم استدعاءه مرة أخرى في شهر جويلية ١٩٥٦ ليوافيه بتقرير مفصل حول نتائج مهمته وحصيلة جهوده في عملية البحث عن الأسلحة، وقد تضمن التقرير نجاح مسعود زقارفي الحصول على بعض الأجهزة اللاسلكية والبنادق البحرية عن طريق البيع والهبات، كما تمكن رشيد من الحصول على جهاز إرسال ضخم خاص بتجهيز البواخر إلا إنه استعمل في البث الإذاعي من صوت الجزائر بالناظور بعد أن أدخلت عليه بعض التعديلات[١٣].

كانت أجواء المركز تتسم بطابع السرية فلم يكن يسمح للمتربصين بالخروج، وبهذا تم تأسيس الشبكة الأولى للاتصالات من خلال الأجهزة المتحصل عليها وتأسيس أول مدرسة لسلاح الإشارة "الاتصالات اللاسلكية " بالمنطقة الغربية (الولاية الخامسة) حيث يقول محمد دباح بأن سي عبد الحفيظ بوصوف المدعو سي مبروك الذي كان يقود الولاية الخامسة فكر في وضع مختلف وسائل الاتصال، نظرا للمسافات الشاسعة التي كانت تفصل بين الولايات والمناطق والنواحي وقيادة الأركان حيث أصبح من الصعب جدًا (لعون الاتصال) أن يؤدي مهمة الاتصالات، وإذن فإن مسألة الاتصالات كانت مسألة هامة، رغم المشاكل الكثيرة التي كان لابد من تجاوزها : المعدات، تكوين الأعوان وضع الشبكة وتنشيطها بمحيط مضطرب، وأن العقيد بوصوف خلال المناقشات حول مشاكل الولاية الخامسة أشار إلى مشروع إنشاء شبكة اتصالات مهمتها جمع الرسائل للعدو وإنشاء الربط الإذاعي.

حيث تمكنت الأجهزة المتحصل عليها في البداية من التقاط عدة رسائل للدرك الاستعماري بعين تموشنت وتلمسان كانت هامة جدًا بثت شفويًا[١٤]، ومنها كانت البداية والانطلاقة نحو التطور واعتراض ومجابهة تقنيات العدو الفرنسي، كما لعب إضراب الطلبة دوًا هامًا في هذا الشأن فالمتطوعين الذين التحقوا بالجبال تاركين دراستهم وأهاليهم قد انبثق منهم أعوان شبكة الراديو ولعبوا دورًا كبيرًا في قراءة المورس ومنهم برز مختصون في فك الرموز والشفرة، وقد لعب عمار ثليجي دورًا كبيرًا في تسيير هذه الدفعة حيث "كان عمال الاتصالات المستقبلون منغمسين تماما في بيئة صوتية يغذيها الأبراق والتنصت بالراديو، والتردد الصوتي لكل واحد منهم بنوع من الاستحضار الثقافي"[١٥].

فمن خلال هذا الكلام يتضح لنا أنه تم إنشاء مركز تنصت بالمنطقة الحدودية الغربية وبذلك سيتم تعميمه على الشرق حتى يتمكن هذا الأخير من رصد حركة الوحدات الفرنسية. ومن هنا يمكن القول إن المنطقة الغربية قد أصبحت مركز وقاعدة أساسية للاتصالات اللاسلكية "سلاح الإشارة" وذلك يعود للجهود المبذولة من طرف بوصوف وأعوانه. وهكذا تم تأسيس ٢٠

محطة للبث الإذاعي مجهزة بـ: AN/GRC ٩ برفقة عاملين في كل إذاعة(١٦).

٣-نشأة الاتصالات اللاسلكية بالقاعدة الشرقية

بفضل النجاحات التي حققها مجال الاتصال اللاسلكي في القاعدة الغربية تم التفكير في تعميم العملية على القاعدة الشرقية من أجل تعميم التغطية الاتصالاتية عبر جميع الولايات الثورية حتى تتمكن من مواجهة العدو(١٧).

حيث كانت في البداية تتلخص مهمة النائب المكلف بالاتصالات والأخبار في جمع أخبار العدو والترصد لجميع تحركاته في كل مكان سواء كان ذلك في القرى أوفي المدن وحتى في الأرياف ويعتمد هذا النائب في عمله على قنوات أو شبكة يكونها من المدنيين غير المشكوك في أمرهم من ط رف العدو الفرنسي، ويخضع تنظيم هؤلاء للدقة وفي حالة ما اذا قرر قائد الفصيلة أو الفيلق القيام بعملية عسكرية ضد العدو عليه أولاً وقبل كل شيء أخذ المعلومات الكافية عن العدو من النائب المكلف بالاتصالات والأخبار، وعندما تجمع المعلومات ترسل إلى القيادة العليا التي تتحكم في زمام الأمور وهي التي تقرر حالة الحرب أو السلم.(١٨)

بعد هذا بدأت القاعدة الشرقية تعرف الخطوات الأولى لسلاح الإشارة من أجل تكوين خبراء ومتخصصين في الإبراق اللفظي.

في البداية لم تكن لديهم أية فكرة عن كيفية القيام بهذا العمل، لأنه عند بداية الثورة لم يكن يوجد أي مهندس خاص بهذا المجال، باستثناء وجود بعض آلات الاتصال تم الحصول عليها من العدو الفرنسي إضافة إلى وجود معدات أخرى غنمت من مخازن العدو بارد وبتونس، لكن المشكل الذي كان يؤرق الثوار، من هو التقني الذي يقوم باستغلالها، وفي هذا الوقت أمر الرائد الطاهر سعيداني مصالح الاستخبارات بالبحث عن تقني عبر كامل التراب التونسي، وفي مدة قصيرة تم العثور على جزائري يعمل في الإذاعة والتلفزة التونسية كان يتميز بالذكاء، ودون طلب رايه تم اقتياده إلى القيادة العسكرية للقاعدة الشرقية من طرف أربعة مغاوير بعدها شرحوا له أسباب الاختطاف وماذا يريدون منه فوافق على الفور وبهذا عين مسؤولا عن هذه المصلحة تحت قيادة القاعدة الشرقية واسمه عبد الرحمان الأغواطي ويسمى بـ "العروسي"، كلف هذا الأخير بتكوين متخصصين في مجال المواصلات بهدف إنشاء شبكة تربط القاعدة الشرقية بباقي المناطق نظراً لحساسيتها خاصة من حيث إدخال السلاح وتركيز الاحتلال الفرنسي عليها، وتمكن عبد الرحمان الاغواطي أن يكون فوجا تعداده ١٥٠ متخصصا في الصيانة الكهربائية ومنهم: محمد الصالح دقان، عبد الحميد بن مال، زرقي بلحسن، بوغرارة يوسف، سدايرية علي، علي البسكري، شكيري عبد العزيز(١٩)

كما كان لمراكز التدريب العسكري الأولى التي نشأت على حدود البلدين المجاورين في الشرق والغرب التي كان يديرها وينشطها بصفة عامة إطارات متعلمون دور في تزويد الثورة بتقنيين وأعوان في الاتصال اللاسلكي وآخرين متخصصين في الأسلحة القادرين على الصيانة وإصلاح العطب(٢٠)

كما قدم العروسي قائمة بالمعدات اللازمة لتكوين التقنيين وكذلك القائمة اللازمة للفيالق والكتائب فيما يخص وسائل التنصت والاتصال والشفرة فتم القيام بإرسال جزائري يدعى صالح عثماني إلى روما للقيام بشراء كل ما نحتاج إليه وبالفعل وخلال أسبوع كانت كل المعدات حاضرة وبذلك تم تجنيد العناصر واختيار نيابة المدرسة (٢١)، ولتدعيم سلاح الإشارة أكثر في القاعدة الشرقية تم تكليف السيد حجام مصطفى بتكوين الدفعة الخامسة في الاتصالات اللاسلكية فتعاون مع السيد عبد الرحمان الأغواطي ومصطفى عياضة ومحمد حاكم حيث كان تكوين هذه الدفعة من الناحية النظرية والتطبيقية في مدة قاربت الستة أشهر(٢٢).

بعد ستة أشهر أصبحت كل الوحدات مجهزة بآلات اتصال والرجال المؤهلين إضافة إلى وجود مصلحة مختصة في التنصت والاستعلامات برهنت على فعاليتها ومكنتها من رصد تحركات العدو.

وفي شهر جوان ١٩٥٨ ومع توحيد جيش التحرير الوطني تحت قيادة اللجنة التنفيذية com سلمت القاعدة الشرقية كل المصلحة رجالاً وعتاداً إلى وزارة التسليح والاتصالات العامة تحت قيادة عبد الحفيظ بوصوف وقد تم وضع على رأس المصلحة ضابط سابق في الجيش الفرنسي يدعى عمر، كان الأغواطي برتبة ملازم وبتوحيد الاتصالات شرقا وغربا أصبح الأغواطي نائبًا لعمر بعد أن كان المسؤول الأول عن المصلحة (٢٣)، وهكذا تم بالقاعدة الشرقية تأسيس خمسة عشرة محطة للبث الإذاعي مجهزة ب: AN/GRC ٩ بها عشرة عاملين وثمانية وعشرون محطة بث إذاعية مجهزة ب:٨١/١٠٢E مع عاملين اثنين في كل محطة.(٢٤)

٤-نشأة الاتصالات اللاسلكية في القاعدة الجنوبية

بعد تأسيس شبكات متعددة للاتصالات اللاسلكية في عدة ولايات وتحقيقها للنجاحات قرر بوصوف إنشاء قاعدة جديدة وهي قاعدة ديدوش مراد وذلك لعدة أسباب منها البعد الجغرافي على الحصار المفروض عن طريق خطي شال وموريس، هذه القاعدة كانت موجودة في الصحراء على بعد كيلومترات من طرابلس في ليبيا كانت بعيدة والوصول إليها يتم من خلال

التكفل من طرف عون الاتصال الذي ينتظر في مطار طرابلس، هذه البنية شكلت دماغ "المالق "كان حسني عبد الكريم المسمى الغوتي قائد الاتصالات فيها وهو المدير بها.

مديرية التوثيق ومديرية اليقظة والاتصالات والرقم تقريبا كل المصالح التابعة للمالق كانت تشكل تركيبة هذه القاعدة وكان التعداد يقارب المئتين وخمسين عنصرًا، في هذه القاعدة أيضًا كانت السرية صارمة وكان نفس النظام الملتزم به في الغرب وفي مركز دار بن يخلف، أما الشيء القاسي فيها فهو الحرارة والقمل والبرغوث، مما جعل الحياة ضنكة وقاسية إضافة إلى أن المعلومات والأخبار كانت تأتي لهذه القاعدة في شكل تقارير ينقلها أعوان مختصون في ذلك ينتمون إلى مديرية الاتصالات العامة، وكانت المواصلات بها جوية بحيث تتم من طرابلس، روما/ مدريد، الدار البيضاء وهذا كان الغرض منه تفادي فرنسا وجيشها، أما بالنسبة للربط بين طرابلس وتونس فكان يتم عن طريق البر، تميزت هذه القاعدة بكثرة الأشخاص لكل واحد منهم مهمته وبمرور الوقت تم التوصل إلى إرسال شبكات عبر المغرب وتونس وأوربا وفرنسا، وسويسرا وألمانيا والشرق الأوسط(٢٥).
و"هكذا تم تأسيس ثلاث محطات بث إذاعية مجهزة ب: ART٣١ ١ و٩ ٢AN/GRC برفقة أربعة تقنيين فضلاً عن ذلك تم تأسيس محطتين للبث الإذاعي كان هذا بطلب من وزارة الخارجية لجمهورية مالي وكوناكري"(٢٦).

٥-انشاء شبكة الاتصالات اللاسلكية بالولاية الرابعة

تسمى هذه العملية ناج من البلويت "الزرقاء" للضابط بلال محمد المسمى شعيب، سميت بلويت زرقاء وهو اسم الوشاة الذين كانوا يلبسون أزياء زرقاء والذين ترسبوا في صفوف جيش التحرير الوطني بأمر من النقيب ليجي، وبالتالي فان عملية الاستئصال التي قامت بها الولاية "٣" انتشرت إلى الولاية الرابعة وفقد فيها أحسن الإطارات حياتهم، وتمتعت الولاية الرابعة مدة طويلة بمحطتين إذاعيتين عمليتين باتصال مباشر مع قيادة جيش التحرير بوجدة في المغرب، والمحطة الثالثة لم تستكل أبدًا بسبب الموت الطارئ لبرحو في جوان ١٩٥٨.(٢٧) وهكذا انتشرت مصالح الاتصالات اللاسلكية عبر التراب الوطني وذلك لما لها من أهمية في حرب الجزائر، وذلك بسبب أن شبكة الاتصال السلكي كانت حينها تحت مراقبة السلطات الفرنسية.(٢٨)

٦-مصالح الاتصالات اللاسلكية

١/٦-مصلحة التنصت:

هي إحدى المصالح الهامة في جهاز الاتصالات اللاسلكية، حيث أن التنصت يعني الاستماع والالتقاط، وفي هذا الإطار كلف سي مبروك سي صدار بمهمة تنظيم مركز للتنصت وقام هذا الأخير باختيار المقر والتجهيزات التي تصلح للتنصت على العدو حيث تكون المركز الأول من اثني عشر جهازًا كان موجودًا بوسط المدينة حتى لا يتمكن العدو من كشفها وفي ٨ يناير بدأت مصلحة التنصت تعمل بطريقة عقلانية، فعلى غرار مركز التنصت بالغرب أنشأ مركز الشرق ليترصد حركة الوحدات الفرنسية شرق البلاد وقد كان التنصت على العدو مصدر معلومات فعال ومهم سواء بالشرق أو الغرب، ومن جهة الشرق فان التنصت العلمي قد تطور بتطور المراكز الموجودة به وخاصة بالمغارات المحفورة على الحدود الفرنسية، فبالتنصت يمكن اتباع العدو ومعرفة مخططاته التي ينوي القيام بها.(٢٩)

أيضًا يعتبر قطاع التنصت الركيزة الأساسية التي اعتمدت عليه الثورة بالنسبة لميدان الاتصالات، وأجهزة استخبارات الثورة حيث كان يعمل ٢٤ /٢٤ ساعة وذلك حتى لا تفوت أي كبيرة أو صغيرة،(٣٠) كانت أجواء المركز تتسم بالسرية الكاملة والانضباط التام. أما المجهودات والثمرات التي ينتجها هذا المركز فقد كانت تصل إلى بوصوف أومن ينوب عنه كل يوم في شكل تقرير أو عرض يقوم به رئيس المركز وينجز هذا العمل استنادًا على المعلومات المحصل عليها، وقد ركز هذا المركز مهمته على شبكة الجندرمة لأنها كانت أهم مصدر للمعلومات ومن خلالها تبنى المخططات وتوزع المهام.(٣١) كما كان هذا المركز مزود بأجهزة استقبال للبث الإذاعي كانت تعمل على الدوام لأنها تقوم باستقبال رسائل العدو وتطلع عليها وتحدد غرضه منها لكي تتصرف حيال ذلك(٣٢).

٢/٦-مصلحة الاستخبارات:

(٢/٦) ١-مديرية التوثيق والاستخبارات: DDR

عكفت على جمع أقصى حد ممكن من المعلومات حول كل ما يتعلق بالدولة الفرنسية على الصعيدين المدني والعسكري وتنظيم دواليبها وتطور سياستها ومناهج تعاملها مع الحرب

(٢/٦) ٢-الهيئة الثانية: DVCR

تمثل دورها في الحماية والمراقبة والوقاية من تدخلات العدو، إضافة إلى دور آخر تمثل في توظيف العناصر سواء الجزائرية أو الأجنبية القادرة على تكوين مصادر للاستعلامات كما تشرف على مصلحة الاتصالات السرية وإقصاء العناصر المشبوهة إضافة إلى الاتصال المباشر بالهيئات المختصة إذا لزم الأمر ذلك.(٣٣)

٣/٦-مصلحة الصيانة والإصلاح:

إلى جانب المدارس تقوم المراكز الفنية لصيانة الأجهزة اللاسلكية وإصلاحها وهي ذات أهمية بالغة، بحيث تقوم هذه المصلحة بنفسها بتركيب الأجهزة التابعة لجيش التحرير.

وبجوار المركز تقوم أماكن الاتصال اللاسلكي حيث يعمل شابان في مقتبل العمر يرتديان بدلات العمل الزرقاء ويؤديان واجبهم في صمت واهتمام وألصقت بآذانهم أدوات الاستماع

وأصابعهم تنتقل بين أزرار الإرسال والاستقبال وهما يقضيان ست ساعات متتالية في العمل ويخلفهم آخرون بصفة دورية.(٣٤)

٤/٦-مصلحة الرموز:

بعد علم الجيش الفرنسي بالتنصت على المراسلات العسكرية والإدارية عن طريق رد فعل وحدات جيش التحرير لم يعد يقوم بإرسال الرسائل شفويا بل أصبحت مرموزة فمنذ ذلك الحين كان لابد من إنشاء مصلحة لفك الرموز بمركز التنصت إذ كان لابد من إيجاد الرسائل المرموزة التي كان يستعملها العدو لكي تتضح لهم حركة التنقل الملتقطة من طرف أعوان جهاز الراديو إذ كانت هذه المهمة صعبة لأنهم كانوا يجهلون تمامًا أنظمة الرسائل المرموزة المستعملة من قبل العدو، وما ساعد على فهم الرموز هو أن شبكة الدرك الفرنسي كانت تبلغ مفاتيح الرسائل المرموزة في الأسبوع لصالح وحداتها وفهمها تطلب إعداد بطاقات لفك الرموز.(٣٥)

٥/٦-مصلحة الشفرة:

دورها في الأصل حماية ودعم شبكات التحرير وذلك نتيجة لازدياد العمليات العسكرية وتطور الأساليب التخريبية، لذلك كان غرضها إفشال هذه المناورات، وأصبحت الشفرة وسيلة لا يمكن الاستغناء عنها، إذ كانت البرقيات الملتقطة بمراكز التنصت تدرس بعناية عبر تقنيات فك التشفير(٣٦).

٧-دور الاتصالات اللاسلكية في الثورة التحريرية

لعبت أجهزة الاتصالات اللاسلكية دور كبير في الثورة نذكر منه:

١/٧-الدور العسكري: لقد كانت عمليات الاختراق التي قام بها رجال استخبارات الثورة التابعين لوزارة التسليح والاتصالات العامة في صفوف الإدارة الاستعمارية ضعيفة وبطيئة غير أن ذلك لم يشل حركتها بل سعت لتحقيق أهدافها من خلال جمع المعلومات وإرسالها في شكل مناشير لهيئة الأركان العامة، بلغت إلى غاية أوت ١٩٦١ حوالي ٤٥ منشورا، اطلعت من خلالها هيئة الأركان على مشاريع العدو قبل مباشرتها والمتمثلة في:

- الهجومات التي حضر لها العدو خلال ٢٧ و٢٨ نوفمبر ١٩٦٠ والتي استهدفت مراكز عين زقة، برج مارو، الساقية، عين زانة، الكويف
- هجومات ٢١ جانفي ١٩٦٠ استهدفت مركز كاف الحوش
- هجومات ١٦ /١٧/ ١٨ فيفري ١٩٦٠ بالحدود الغربية
- تراجع هيئة الأركان عن القيام بهجومات ٢٠ فيفري ١٩٦١ على منطقة لامي، الطارف، بعد أن وضع العدو رادارات في هاتين المنطقتين، فضلاً عن الهجومات المضادة للتنظيم المدني لجبهة التحرير الوطني التي كان الجيش الفرنسي ينوي القيام بها في أوت ١٩٦٠، والهجومات واسعة النطاق التي شملت الأوراس، جيجل، ووهران.(٣٧)
- في الأوراس قام عون الاتصال بالراديو "رحالي" بأمر من العقيد قائد الولاية الأولى أن يواصل الإرسال غير آبه بالطائرة شمال ٢٠٥١ التي كانت تحلق موجهة عن طريق جهاز راديو لاقط كانت هذه الأخيرة تدور حول نفسها كمكلوب لم يعثر على صيده كان غرضها تحديد مصدر إرسال الموجات الهرتيزية مما أدى بها للارتطام قرب محطة جيش التحرير الوطني وكل من كان عليها هلك وأغلبهم أصحاب رتب عسكرية(٣٨).

٢/٧-الربطين القادة: مكن سلاح الإشارة من ربط المناطق والولايات فيما بينها وذلك لأجل مواجهة العدو الفرنسي. كما ألقيت على عاتق المكلف بالاتصالات والأخبار مهمة استحداث اتصال مستمر بين قسمه "فرقته" وبين الفرقة المجاورة له عن اليمين وعن اليسار مع تكوين مراكز بين هذه الفرق وذلك لأجل سهولة الاتصال والتنقل إضافة إلى قيام المكلف بالاتصالات تنظيم المسبلين وإعطائهم وظائف مختلفة لأدائها، كما يعمل المكلف بالاستعلامات على تحديد مراكز العدو وعدته وعتاده وعلاقاته.(٣٩)

٣/٧-دعم الثورة بالسلاح:

في خضم الأوضاع الصعبة التي واجهت قيادة الثورة في إطار عمليات الإمداد اللوجيستيكي عبر الخطوط البرية من الشرق والغرب بعد إقامة السدود المكهربة وسياسة الحصار البحري المضر وبعلى السواحل الجزائرية منذ١٩٥٦ بدأ التفكير في إيجاد طرق أخرى لتمويل الثورة بالسلاح من خلال فتح الجبهة الجنوبية "جبهة مالي "انطلاقاً من ليبيا في اتجاه إليزي وعين أميناس بالتنسيق مع الأشقاء الأفارقة كانت عملية الإمداد انطلاقا من ميناء كوناكري حيث تم شحن حمولات الأسلحة لتنقل برًا عبر غينيا ومالي لتصل إلى عين صالح ومنها توزع على الولايات (٤٠).

- كذلك في الداخل قامت القاعدة الشرقية بتموين الولايات بالأسلحة أوتوماتيكيا بحيث " يجب على كل قافلة أن تزود القاعدة الشرقية بأخبارها عند وصولها لكل نقطة من نقاط المسافة التي ستقطعها إلى غاية الولاية المعنية بالأمر وذلك عن طريق جهاز اللاسلكي وإذا حصل عطب في جهاز اللاسلكي يكون الاتصال بين كتيبة التموين والقاعدة الشرقية بواسطة الرسائل التي تصل عن طريق الولايات التي تمر بها القافلة"(٤١).
- قيام مسؤولو جهاز وزارة التسليح والاتصالات العامة من تحقيق العديد من صفقات شراء السلاح من الصين،

تشيكوسلوفاكيا، يوغسلافيا، العراق والجمهورية العربية المتحدة.(٤٢)

٤/٧-الجوسسة المضادة والمغالطة:

تم إرسال ٢١ منشوراً خلال سنة ١٩٦١ إلى مصالح الحكومة المؤقتة يضاف إلى ذلك ما كانت تقوم به من مهمات خاصة في إطار الجوسسة المضادة بما تحويه العملية من سبر للآراء، التحقيق ومراقبة المنظمات المعادية للثورة والأشخاص المشبوهين بحيث تم الكشف عن خمسة عشر عنصراً بتونس يعملون مع الإدارة الاستعمارية وفي صيف ١٩٦١ تم الكشف عن ٢٠٠ عنصر آخر له علاقة عمالة مع سلطات الإدارة الاستعمارية.(٤٣)

أما فيما يخص المغالطة فقد لعب جهاز الاتصالات اللاسلكية دورا كبيرا في تضليل قوات الجيش الفرنسي: "لقد حدث ذلك قرب مكان يسمى بفم الثعلب غير بعيد من أشطاطا قرب البلاد خلال مكالمة من ضابط فرنسي كان يهتف لزميل له قائلاً هنا "اقلونتي آلو قلايال، فيرد عليه العون المكلف بجهاز الإرسال التابع لجيش التحرير الوطني أجب فوراً اقلونتي هنا قليبول تكلم"

قليبول هل الفلوز يضعون على رؤوسهم قبعات؟

طبعا، أيها الغبي، إن الفلوز يضعون قبعات على رؤوسهم، سآمر إذن الطائرات المقنبلة بإطلاق النار عليهم باتجاه موقع ت.ر.ز.ك نفذ الضابط ذلك الأمر جو أرض فتسبب في قتل عدة جنود فرنسيين"(٤٤).

٥/٧: الدور السيكولوجي: لقد شكل البث الإذاعي وسيلة هامة في الحرب السيكولوجية، حيث قام العقيد عميروش بإنشاء إذاعة سرية متنقلة في جبال أكفادو في أوت ١٩٥٨ أطلق عليها اسم "صوت الجزائر المجاهدة من قلب الجزائر" كانت تبث أخبار الثورة وتكشف أكاذيب الدعاية الاستعمارية وخططها الجهنمية لإجهاض الثورة(٤٥).

٦/٧: التزويد بالمعلومات: سمحت الاستخبارات الجزائرية بجمع معلومات استفادت منها الثورة بشكل كبير:

الاطلاع على محتوى الرسائل المستقبلة لتحديد نوايا العدو، فجمع المعلومات كان مهماً جداً من حيث الكم والكيف إذ أن المعلومات التي يتبادلها الفرنسيون كانت معتبرة وهي تشتمل على توقعات نشاطات مختلف الوحدات لجيش العدو مثل عمليات التمشيط، التفتيش، تنقل الوحدات، التدخلات الجوية، مع تحديد الأماكن، التواريخ والساعات مما يسمح لقيادة الأركان بأن تتصل عن طريق البث الإذاعي بوحدات جيش التحرير الوطني المعنية بكل هذه التوقعات للعدو عن طريق الرسائل المرموزة حتى تتخذ احتياطاتها فتحبط أعمال العدو كما أن وسائل البث كانت تلتقط معلومات هامة فتسمح للقيادة العسكرية أن تعرف أحياناً أن العدو على علم ببعض التدابير كمحاولة خرق الحدود انطلاقا من التراب المغربي أو التراب التونسي بأماكن موجودة بإحداثيات الخريطة(٤٦).

٨-ردود الفعل الفرنسية حول الاتصالات اللاسلكية

بعد اكتشاف السلطات الفرنسية بتنصت المخابرات الجزائرية قامت بما يلي:

١/٨- الرد العسكري: راحت المصالح الفرنسية الخاصة تعمل جاهدة من أجل ضرب شبكات الاتصال التابعة لجيش التحرير الوطني، فقاموا بتدمير محطة الراديو للولاية الثالثة حيث تركوا بطارية من نوع ب.أ.٤٨ عند مخرج مخيم موجود بأكفادو ووجد هذه البطارية أعضاء من جبهة التحرير الوطني الذين سلموها بعد ذلك إلى جيش التحرير الوطني في ٩ ديسمبر ١٩٥٨ بأقويسم قرب عين الحمام حيث يوجد قائدين على محطة الراديو لعجالي محمد الحبيب وآيت حمي الطيب ومصلح الراديو عمار انتهزوا فرصة وجود هذه الذخيرة وأخذوا يجربونها انفجرت هذه الأخيرة وذلك بسبب أن البطارية كانت مصنوعة من مادة متفجرة قوية جداً مزودة بجهاز كهربائي قضت على الشهداء الثلاثة (٤٧).

-قيام المجاهدين بجلب بطارية جديدة لاستعمالها في البث الإذاعي إلا أنه من سوء حظهم كانت البطارية ملغمة استعملها الاستعمار فخًا كعادته فنجا عميروش وأدت لتحطيم الإذاعة السرية واستشهاد مجاهدين كانوا يعملون بها.(٤٨)

- عملت القوات الفرنسية جاهدة على ملاحقة وحدات وفرق جيش التحرير الوطني على الحدود الغربية كما بذلت قصارى جهدها من أجل وضع حد لشبكة تهريب السلاح سواء في الداخل أوفي الخارج وذلك بتقوية أجهزة استخباراتها ومنظماتها الإجرامية الأخرى مثل منظمة اليد الحمراء التي تعد فرعا من المكتب الثاني الفرنسي الذي كانت عناصره تتبع تحركات أعضاء شبكة التسليح في الجزائر وأوربا والوطن العربي للتخلص منهم(٤٩).

- كذلك تسبب الفرنسيون بحادث آخر ببودنيب بالتراب المغربي كانت هذه المحطة هدفا للقوات الفرنسية بمشرية التي دخلت ليلا بالمغرب الأقصى لتضع ليلا بين ٩ و١٠ أفريل١٩٦٠ شحنات متفجرات بالجهات الأربعة من المسكن، وعندما خرج كاتب الشفرة ليستنشق الهواء ضغط على الجهاز المكهرب فتسبب ذلك في تفجيرين أديا إلى وفاة كاتب الشفرة و٤ جنود آخرين وجرح عون جهاز الراديو "محفوظ مغربي".(٥٠)

٢/٨- الرد الإلكتروني: لجأت السلطات الفرنسية إلى القيام بعمليات التشويش على أجهزة الاتصالات اللاسلكية الجزائرية

لتعطيلها، وفي جويلية ١٩٥٩ انطلقت عملية المنظار في الولاية الثالثة بعد أن قام شال بقطع الاتصالات مع الولاية الثانية عن طريق عملية الشرارة بمنطقة الحضنة في نفس الفترة حيث فقدت المنطقة بدورها خمسين بالمائة من طاقتها.(٥١)

-مد السلطات الفرنسية خطي موريس وشال المكهربين والمزودين بالآلات الإلكترونية المنبهة والإشارات الضوئية والألغام الفتاكة التي لا ترحم من يدوس عليها حيث كان هدفها قطع الاتصالات ومنع تحرك المجاهدين(٥٢).

٣/٨- الجوسسة والمراقبة: من خلال "منع بيع البطاريات بالسوق، فضيقت بذلك الخناق على أعوان الراديو بجيش التحرير الوطني والذين بدون البطارية ب أ ٤٨، لا يستطيعون تشغيل الجزء المخصص للاستقبال بأجهزة "إرسال –استقبال" أ. ن. ج. ر. س ٩ "(٥٣).

- كذلك قيام فرنسا بعملية الحصار البحري والتي نجحت في الحد من تسرب الأسلحة إلى داخل الجزائر وذلك بحجز حوالي ٨١١ طن من الأسلحة والذخيرة،٤٠٩ طن من المتفجرات بين ١٩٥٦/١/١٦ إلى ٨ أبريل ١٩٥٩ وهي الكمية التي كانت على متن البواخر الأربعة: أتوس وسلوفينيا وغرانيتا وليدس.(٥٤)

خَاتِمَةٌ

شهدت الجزائر منذ ١٨٣٠ عدة مقاومات سياسية وعسكرية متنوعة حسب طبيعة الظروف إلى غاية اندلاع الثورة التي تعتبر بمثابة تاج لكفاح كل الجزائريين ومنها تطورت أساليب الكفاح ومن ضمنها الاتصالات، ومنه يمكن القول بأن الاتصالات اللاسلكية ظهرت كضرورة حتمية وملحة تطلبها الجانب الحربي بعد فشل السياسات الأخرى ولهذا اعتمدتها الثورة الجزائرية في استراتيجيتها لمواجهة الاستعمار وكان تبنيها نتيجة تقييم المنظمة الخاصة مسيرة الثورة منذ ١٨٣٠ وأرجعت سبب فشلها إلى عدم اكتسابها تقنيات ووسائل متطورة من بينها الاتصالات.

فمنذ نشأة المنظمة الخاصة ١٩٤٧ بدأت المحاولات الأولى لإنشاء الاتصالات اللاسلكية ويعتبر أحمد بن بله أول المفكرين والعاملين على إنشائها، ويعتبر مؤتمر زدين المنعقد في ديسمبر ١٩٤٨ بداية الانطلاق الفعلي لعملية شراء أجهزة اتصالات من أماكن مختلفة، وإسناد المهمة إلى رجال ثوريين أكفاء إلا أن هذه المحاولات باءت بالفشل بسبب اكتشافها، ومع بداية الثورة كانت الاتصالات تتم عن طريق أشخاص غير أن هذه العملية كانت محفوفة بالمخاطر وتتميز بالبطء.

وعند انعقاد مؤتمر الصومام ٢٠ أوت ١٩٥٦ وضع خطط وأساليب جديدة تتماشى مع الأوضاع المفروضة وبهذا تم تبني استراتيجية المخابرات العسكرية وشكلت النواة الأولى لسلاح الإشارة تحت قيادة عبد الحفيظ بوصوف وبومدين، وبذلك عممت العملية على باقي ولايات الوطن وتم اختيار القادة المناسبين لهذه العمليات أمثال عمار ثليجي وعبد الكريم حساني وغيرهم وبذلك تطورت الاتصالات اللاسلكية وزودت بمصالح مثل مصلحة التنصت، الصيانة، فك الرموز، وقد لعبت الاتصالات اللاسلكية دور كبير في إنجاح الثورة ومكنتها من مواجهة الأساليب الفرنسية المعتمدة أساسًا على "حرب الأمواج الصوتية "وبالتالي ساهمت في تحطيم أسطورة الجزائر جزء لا يتجزأ من فرنسا.

الهَوامِشُ:

(١) محمد دباح: **كنا نلقب بشبكات الراديو المتمردة**، ترجمة: قندوز عباد فوزية، غرناطة للنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠١٣، ص ٦٦.
(٢) مصطفى بن عمر: **الطريق الشاق إلى الحرية**، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠٠٩، ص٢٠٦.
(٣) محمد دباح، المصدر السابق، ص٦٣.
(٤) المجاهد: **من إنجازات الثورة: الاتصالات والمخابرات اللاسلكية**، ج٢، ١٩٥٩/٤/١٦، ص ٩٥.
(٥) مصطفى بن عمر، المصدر السابق، ص٢١.
(٦) المصدر نفسه، ص١٩٣.
(٧) براهيم لحرش: **الجزائر أرض الأبطال ١٩٥٤**، مطبعة المعارف، الجزائر، ٢٠١٠، ص٣٠٢ – ٣٠٣.
(٨) مصطفى بن عمر، المصدر السابق، ص١٩٦.
(٩) عبد الكريم حساني "الغوتي": **الحرب الخفية الشبكات الأولى**، ترجمة: أوذاينية خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، ٢٠١٢، ص٣٦.
(١٠) المجاهد، المصدر السابق، ص٩٥ -٩٨.
(١١) محمد دباح، المصدر السابق، ص٦٩.
(١٢) **مقابلة مع المجاهد عبد العزيز شكيري**: يوم ٢ ماي٢٠١٠، على الساعة ١٤:٠٠-١٦:٠٠، بمنزل المجاهد ببوشاوي، الجزائر.
(١٣) الطاهر جبلي: **الإمداد بالسلاح خلال الثورة التحريرية ١٩٥٤ - ١٩٦٢**، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠١٤، ص ٢٦٤ -٢٦٥.
(١٤) محمد دباح، المصدر السابق، ص٦١.
(١٥) عبد الكريم حساني، المصدر السابق، ص ٩٣.
(١٦) سيد علي أحمد مسعود: **التطور السياسي في الثورة الجزائرية ١٩٦٠ -١٩٦١**، دار الحكمة للنشر، الجزائر، ٢٠١٠، ص٧٩.
(١٧) خيري الرزقي: **تطور اهتمامات الثورة الجزائرية بسلاح الإشارة منذ ١٩٥٦، وطرق تفعيله، مداخلة في الملتقى الوطني الثاني المنعقد يومي ١٠/١١ديسمبر ٢٠١٤**، جامعة عمار ثليجي، الأغواط، تحت عنوان مكتسبات الثورة الجزائرية وتفعيلها: الاتصال السلكي واللاسلكي أثناء الثورة التحريرية.
(١٨) الرائد الطاهر سعيداني: **القاعدة الشرقية قلب الثورة النابض**، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ٢٠١٠، ص٥٥ -٥٩.
(١٩) خيري الرزقي، المرجع السابق.
(٢٠) عبد الرزاق بوحارة: **منابع التحرير أجيال في مواجهة القدر**، ترجمة: صالح عبد النوري، تقديم: زهور ونيسي، دار القصبة للنشر، الجزائر، ٢٠٠٦، ص١٦٦.
(٢١) الرائد الطاهر سعيداني، المصدر السابق، ص ٦٠-٦١.
(٢٢) خيري الرزقي، المرجع السابق.
(٢٣) الطاهر سعيداني، المصدر السابق، ص٦١-٦٢.
(٢٤) سيد علي أحمد مسعود، المرجع السابق، ص ٨٠.
(٢٥) نجادي محمد مقران: **شهادة ضابط من المصالح السرية للثورة الجزائرية**، ترجمة: محمد المعراجي، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر، ٢٠١٣، ص٢٠٠-٢٠٢.
(٢٦) سيد علي أحمد مسعود، المرجع السابق، ص ٨٠.
(٢٧) نجادي محمد مقران، المصدر السابق، ص ٢٠٢.
(٢٨) ملتقى وطني **الاتصالات السلكية واللاسلكية أثناء الثورة التحريرية**، إبراز لقاء بالأغواط دور سلاح الإشارة في إنجاح الثورة التحريرية، الخميس ١٠/١١ ديسمبر ٢٠١٤، جامعة عمار ثليجي، الأغواط، مدرج الوئام، القطب الجامعي.
(٢٩) محمد دباح، المصدر السابق، ص٧٥.
(٣٠) سيد علي أحمد مسعود، المرجع السابق، ص ٨١.
(٣١) مصطفى بن عمر، المصدر السابق، ١٩٤.
(٣٢) محمد دباح، المصدر السابق، ص ص٧٦-٧٧.
(٣٣) مصطفى بن عمر المصدر السابق، ص ٢١٢.
(٣٤) المجاهد، المصدر السابق، ص ٩٨.
(٣٥) محمد دباح، المصدر السابق، ص ٨٥-٨٦.
(٣٦) عبد الكريم حساني، المصدر السابق، ص٢١٠-٢١١.
(٣٧) سيد علي أحمد مسعود، المرجع السابق، ص٨٢-٨٣.
(٣٨) محمد دباح، المصدر السابق، ص٨١-٨٢.
(٣٩) الرائد الطاهر سعيداني، المصدر السابق، ص٥٧-٥٨.
(٤٠) الطاهر جبلي، المرجع السابق، ص٢٨٦-٢٨٧.
(٤١) إبراهيم العسكري: **لمحات من مسيرة الثورة التحريرية الجزائرية ودور القاعدة الشرقية**، دار البعث للطاعة والنشر والتوزيع، قسنطينة، الجزائر، ١٩٩٢، ص٢٠٤-٢٠٥.
(٤٢) سيد علي أحمد مسعود، المرجع السابق، ص ٨٤.
(٤٣) المرجع نفسه، ص٨٣.
(٤٤) محمد دباح، المصدر السابق، ص ٨٢.
(٤٥) رابح لونيسي وآخرون: تاريخ الجزائر المعاصر ١٨٣٠-١٩٨٩، ج٢، دار المعرفة، الجزائر، ص ١٩٢.
(٤٦) محمد دباح: المصدر السابق، ص٧٧-٧٨.
(٤٧) المصدر نفسه، ص٨٣-٨٤.
(٤٨) رابح لونيسي، المرجع السابق، ص١٩٢.
(٤٩) الطاهر جبلي، المرجع السابق، ص٢٦٩.
(٥٠) محمد دباح، المصدر السابق، ص٨٤.
(٥١) سيد علي أحمد مسعود، المرجع، ص٩٩.
(٥٢) إبراهيم العسكري: المصدر السابق، ص١٩٣.
(٥٣) محمد دباح، المصدر السابق، ص٨٣.
(٥٤) الطاهر جبلي: المرجع السابق، ص٢٨٦.

ISSN: 2090 – 0449 Online
UIF Universal Impact Factor, [0.1101].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.02].

دراسات

دبلوماسية خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز تجاه القدس الشريف (١٩٨٢–٢٠٠٥م/ ١٤٠٢–١٤٢٨هـ)



د. فتحي محمد درادكة
أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر
كلية الآداب – جامعة الملك فيصل
الإحساء – المملكة العربية السعودية

مُلَخّص

تتناول هذه الدراسة دبلوماسية خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز تجاه القدس الشريف (١٤٠٢–١٤٢٨هـ/ ١٩٨٢–٢٠٠٥م). جاءت الدراسة بخمسة محاور أساسية ومقدمة وخاتمة. تناول المحور الأول الأهمية الدينية والتاريخية للقدس الشريف ومدى ارتباطها بالحرمين الشريفين. وتحدث المحور الثاني عن الدبلوماسية السعودية تجاه القدس في العهود السعودية الخيرية (عهد المؤسس العظيم الملك عبد العزيز، وأبنائه البررة سعود وفيصل وخالد)، وتناول المحور الثالث الدبلوماسية التي انتهجها الملك فهد تجاه القدس داخل المملكة العربية السعودية. وسنعرض للدور الكبير الذي بذله صاحب السموّ الملكي الأمير سلمان بن عبد العزيز. وجاء المحور الرابع ليتناول دبلوماسية الملك فهد تجاه القدس في البعد العربي. أما المحور الخامس فجاء عن الدبلوماسية التي اتبعها الملك فهد في البعد الدولي. خلصت الدراسة إلى نتائج مهمة عكست الدور الكبير الذي قامت به المملكة العربية السعودية تجاه القدس فقد كان موقفها منذ عهد الملك عبد العزيز ثابت ومبدئي لأنه نابع من العقيدة الإسلامية ولأن المملكة قامت على أساس الكتاب والسنة النبوية. وقد اشتغلت الدبلوماسية السعودية منذ البواكير الأولى للقضية الفلسطينية، وقام الملك عبد العزيز بمخاطبة الرؤساء الأمريكان والبريطانيين من أجل إظهار الحق العربي في فلسطين. وظل موقف المملكة طيلة عهد الملك فهد وما زال باعتبار القدس جزء من الأراضي الفلسطينية المحتلة عام ١٩٦٧م، وينطبق عليها القراران (٢٤٢) و(٣٣٨) في رفض السيادة الإسرائيلية على الأماكن المقدسة. وقد كان الملك فهد لا يترك فرصة على الصعيد المحلي أو الخليجي أو العربي، أو الدولي إلا ويؤكد على الدعم المطلق للقدس على أنها العاصمة الأبدية للدولة الفلسطينية المستقلة.

بيانات الدراسة:
تاريخ استلام البحث: ٣٠ يوليو ٢٠١٨
تاريخ قبـول النشـر: ٢٥ أغسطس ٢٠١٨

كلمات مفتاحية:
الدبلوماسية السعودية، الملك عبد العزيز، خادم الحرمين الشريفين، القدس، القضية الفلسطينية

معرِّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.12816/0053281

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:
فتحي محمد درادكة. "دبلوماسية خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز تجاه القدس الشريف (١٩٨٢-٢٠٠٥م/ ١٤٠٢-١٤٢٨هـ)".- دورية كان التاريخية.- السنة الحادية عشرة- العدد الواحد والأربعون؛ سبتمبر ٢٠١٨. ص١٨٥ – ١٩٨.

"... إذا كانت قضية فلسطين هي قضيتنا الأولى فإن موضوع القدس الشريف يشكل في نظرنا قلب المشكلة الفلسطينية، وإن المملكة العربية السعودية تجدد تأكيدها على ضرورة المحافظة على طابع القدس الإسلامي العربي وعلى إعادة المدينة المقدسة إلى السيادة العربية حتى تعود كما كانت دائمًا ملتقى المؤمنين من جميع الأديان السماوية، وموئلاً للتسامح والتعايش بين مختلف الأديان"(١).

مُقَدِّمَةُ

القدس مدينة ضاربة جذورها في أعماق التاريخ، بناها اليبوسيون، وتعرضت عبر تاريخها الطويل للكثير من الحروب والمعارك، وهي مدينة السلام، ومركز الإشعاع الروحي للديانات السماوية. بنيت القدس وارتبطت بالمسجد الأقصى الذي بني بعد أربعين عامًا من بناء المسجد الحرام. ارتبط بالإسلام منذ بداية الدعوة الإسلامية، حيث أسري بالرسول (ﷺ) من

المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، وازدادت أهميتها في فكرنا الإسلامي عندما اتخذها رسولنا عليه الصلاة والسلام القبلة الأولى للمسلمين.

تتناول هذه الدراسة "دبلوماسية خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز تجاه القدس الشريف". جاءت الدراسة بخمسة محاور أساسية ومقدمة وخاتمة. تناول المحور الأول الأهمية الدينية والتاريخية للقدس الشريف ومدى ارتباطها بالحرمين الشريفين. وتحدث المحور الثاني عن الدبلوماسية السعودية تجاه القدس في العهود السعودية (عهد المؤسس العظيم الملك عبد العزيز، وأبنائه سعود وفيصل وخالد)، وتناول المحور الثالث الدبلوماسية التي انتهجها الملك فهد تجاه القدس داخل المملكة العربية السعودية. وسنعرض للدور الكبير الذي بذله خادم الحرمين الشريفين الملك سلمان بن عبد العزيز. وجاء المحور الرابع ليتناول دبلوماسية الملك فهد تجاه القدس في البعد العربي. أما المحور الخامس فجاء عن الدبلوماسية التي اتبعها الملك فهد في البعد الدولي. ستعتمد هذه الدراسة على وثائق عربية وأجنبية، وخطابات الملك فهد الداخلية والخارجية لتحليل الدبلوماسية التي انتهجها في الدفاع والمحافظة على القدس، علاوة على عرض للأعمال الترميمية التي قام بها للمحافظة على عروبتها وعدم طمس هويتها العربية الإسلامية.

أولاً: الأهمية الدينية والتاريخية للقدس الشريف

جاء في لسان العرب أن القدس تعني البلد الطاهر المنزه عن العيوب والنقائص[٢]. وهذا المضمون نفسه الذي تحدث عنه الآية الكريمة "... **وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ...** "[٣] وقد حث القران الكريم والسنة المباركة على المحافظة عليها والجهاد من أجلها والاهتمام بالمسجد الأقصى المبارك. والقدس مدينة الأنبياء والرسل الذين يعد الإيمان بهم وبرسالتهم أصلاً من أصول عقيدتنا الإسلامية السمحة. وجاء الإسلام مصدقًا لما جاء بالرسالات والكتب حيث يقول الله تعالى "**وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ الْكِتَابِ**"[٤]. وقد ارتبط الأنبياء والرسل على مر التاريخ بعلاقة وثيقة وصلة وطيدة بالقدس الشريف كصلة نبي الله إبراهيم ويعقوب وإسحق وعيسى ويحيى وزكريا وصالح وعن ابن عمر قال "بيت المقدس بنته الأنبياء وعمرته وما فيه موضع شبر إلا وقد سجد عليه مَلَك"[٥].

وقد ربطها الله برباط أزلي مع مكة المكرمة عندما قال في سورة الإسراء"**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**"[٦]. وجاء الاهتمام بالقدس وتكريمها في السنة النبوية المباركة في عدة مواضع فعن أبي أميمة الباهلي رضي الله عنه أن رسول الله (ﷺ) قال: "لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الدِّينِ، ظَاهِرِينَ لَعَدُوِّهِمْ قَاهِرِين، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ إِلَّا مَا أَصَابَهُمْ مِنْ لَأْوَاءَ، حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللهِ وَهُمْ كَذَلِكَ. قالوا: وأين هم يا رسول الله؟ فقال: ببيت المقدس وأكناف بيت المقدس"[٧]. ومن المعروف أن الرسول (ﷺ) توجه بالصلاة إلى بيت المقدس ستة عشر شهراً بعد هجرته إلى المدينة المنورة. ولم تحول القبلة إلى الكعبة المشرفة إلا في السنة الثانية من هجرة الرسول الكريم(ﷺ) بعد نزول الآية الكريمة "**قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...**"[٨].

ولبيت المقدس فضائل عظيمة وكثيرة منها السكن والإقامة ببيت المقدس فقد روي عن ميمونة زوج رسول الله عن الرسول (ﷺ): "**نعم المسكن بيت المقدس**". وعن أبي هريرة عن الرسول(ﷺ) قوله في زيارة القدس: "**لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، والمسجد الأقصى، ومسجدي هذا**"[٩]. وقد ارتبطت القدس بأعظم مكان لدى المسلمين وهو الحرمين الشرفين وقد ربطهم الله برباط أزلي كما أسلفنا، وهناك رباط من حيث النشأة، فروي عن أبي ذر أنه قال: " قلت يا رسول الله: أي مسجد وضع في الأرض أولا؟ قال: المسجد الحرام. قلت ثم أي؟ قال: المسجد الأقصى، قلت كم بينهما؟ قال: أربعون سنة"[١٠]. وقد فضل الله تعالى الصلاة في القدس على سواها من الأماكن باستثناء الصلاة في المسجد الحرام والمسجد النبوي الشريف. وروى ابن انس بن مالك "الصلاة في المسجد الأقصى بخمسين ألف صلاة، والصلاة في مسجدي بخمسين ألف صلاة، والصلاة في المسجد الحرام بمائة ألف صلاة"[١١].

وأجمل قاضي دمشق وحلب محي الدين بن الزكي فضائل بيت المقدس في خطبة أول يوم جمعة صلى فيها في المسجد الأقصى بعد فتح صلاح الدين لها سنة ٥٨٣هـ-١١٨٧م قائلاً: "فهو موطن أباكم إبراهيم، ومعراج نبيكم علية الصلاة والسلام وقبلتكم التي كنتم تصلون إليها في ابتداء الإسلام، وهو مقر الأنبياء ومقصد الأتقياء ومدفن الرسل، ومهبط الوحي، وتنزل به الأمر والنهي وهو في أرض المحشر وصعيد المنشر وهو في الأرض المقدسة التي ذكرها الله تعالى في كتابه المبين، وهو في المسجد الأقصى الذي صلى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بالملائكة القربين وهو البلد الذي بعث الله إليه عبده ورسوله وكلمته التي ألقاها إلى مريم وروحه عيسى الذي كرمه الله برسالته وشرفه بنبوته ولم يزحزحه عن رتبة عبوديته... وهو أولى القبلتين وثاني المسجدين وثالث الحرمين، لا تشد الرحال بعد المسجدين إلا إليه ولا تعقد الخناصر بعد الموطنين إلا عليه..."[١٢].

وبسبب هذه المكانة العظيمة للقدس في الكتاب والسنة النبوية ولما لهذه البقعة من أهمية دينية وروحية وتاريخية بالنسبة إلى المسلمين كافة، فقد أولت القيادة السعودية جل العناية والاهتمام للقدس الشريف. فاهتمام السعوديين بالقدس لم يأتِ بالصدفة بل جاء على أسس دينية وروحية وتاريخية وحضارية. إن الأساس الديني الذي قامت عليه المملكة العربية السعودية يفرض عليها التزامًا وواجبًا تجاه العالمين العربي والإسلامي. ففي ارض المملكة توجد الكعبة المشرفة قبلة المسلمين ومهوى أفئدتهم، وهي مقصد ملايين الحجاج والمعتمرين من المسلمين، وفي أرضهم يوجد المسجد النبوي الشريف في المدينة المنورة، دار الإسلام الأولى، وهي مدينة الخلافة الإسلامية.

ثانيًا: الدبلوماسية السعودية تجاه القدس في العهود السعودية (عهد المؤسس العظيم الملك عبد العزيز، وأبنائه سعود وفيصل وخالد)

مواقف الملك عبد العزيز من القضية الفلسطينية والقدس الشريف ثابتة وواضحة منذ بداية بروز القضية الفلسطينية، فقد وقف الملك عبد العزيز موقف صلب من الأطماع الصهيونية التي كانت تحاك ضد فلسطين منذ بداية القرن العشرين.

وقد حاول اليهودي حاييم وايزمان (Chaim Weizman) أن يعرض رشوة على الملك عبد العزيز عن طريق جون فلبي (John philby)، قدرها عشرون مليون جنية إسترليني مقابل أن يتخلى الملك عبد العزيز عن القضية الفلسطينية وعن تأييد الحق العربي والإسلامي في فلسطين. في الوقت الذي كان الملك عبد العزيز بحاجة للمال من أجل بناء مملكته الفتية، فجاء رده على هذا العرض بقولة "**أما الشخص الذي هو الدكتور حاييم وايزمان فهذا الشخص بيني وبينة عداوة خاصة، وذلك لما قام به نحو شخصي من جرأة مجرمة بتوجيهه إليّ من دون جميع العرب والمسلمين تكليفًا دنيئًا لأكون خائنًا ديني وبلادي، الأمر الذي نكن البغض له ولمن ينتسب إليه، وقد حدث هذا التكليف في أول سنة من هذه الحرب، إذا أرسل حاييم وايزمان إليّ شخصًا أوروبيًا (١٣) معروفًا يكلفني أن اترك مسألة فلسطين وتأييد حقوق العرب والمسلمين فيها على أن يسلم لي عشرين مليون جنيه مقابل ذلك، وأن يكون هذا المبلغ مكفولاً من طرف فخامة الرئيس روزفلت نفسه، فهل من جرأة أو دناءة اكبر من هذه؟ وهل من جريمة أكبر من هذه الجريمة يتجرأ عليّ هذا الشخص بمثل هذا التكليف، ويجعل فخامة الرئيس كفيلاً لمثل هذا التكليف**"[١٤]. من خلال هذا الحديث يتضح لنا مدى حرص الملك عبد العزيز على عروبة فلسطين والقدس الشريف، وانه مهما حاول اليهود من إغراءات ومحاولات لتغير وجهه نظره وموقفه تجاه القضية الفلسطينية فانهم لم يفلحوا في هذا الأمر.

وعندما وقعت الاعتداءات اليهودية على المسلمين داخل المسجد الأقصى "حادثة البراق"، عام (١٣٤٧هـ ١٩٢٩م)، بعث الملك عبد العزيز رسالة إلى الملك جورج الخامس (GoregeV) "١٨٦٥-١٩٣٦م ملك بريطانيا: "استنكر فيها الاعتداءات التي حدثت في المسجد الأقصى عندما ألقى نفر من اليهود قنابل على المصلين داخله[١٥]. ثم بعث الملك عبد العزيز برقية إلى المسلمين في القدس استنكر فيها الاعتداء اليهودي[١٦]. نلاحظ مدى اهتمام الملك عبد العزيز بشؤون المقدسيين من خلال مخاطبتهم والشد على أيديهم ليقفوا في وجه المحتل الغازي.

وحمل الأمير فيصل بن عبد العزيز قضية فلسطين إلى موسكو أثناء زيارته إليها عام (١٣٥١هـ ١٩٣٢م)، وقد كان أول وزير خارجية عربي يزور الاتحاد السوفيتي. حيث طالب موسكو بأن تقف مع الحق العربي في فلسطين، وأوضح مخاطر الحركة الصهيونية على الصعيدين المحلي والعالمي[١٧]. وعندما وقعت الثورة والإضراب في فلسطين عام ١٩٣٦م، أيقنت الحكومة البريطانية انه لا سبيل عسكريًا لقمع الإضراب والثورة الفلسطينية، لذا لجأت للخيار السياسي الدبلوماسي. فقامت بالاتصال بالملوك والحكام العرب، للتدخل لإنهائها. وتشير الوثائق البريطانية إلى أن هناك مراسلات جرت بين الملك عبد العزيز والحكومة البريطانية للتدخل في إنهائهما[١٨].

بدأ الملك عبد العزيز مشاوراته مع القادة العرب (جرت اتصالات بين الملك عبد العزيز والحكومة العراقية والمصرية واليمنية من أجل إنهاء الإضراب والثورة في فلسطين)[١٩]. وقد بعث الملك عبد العزيز فؤاد حمزة (١٣١٧-١٣٧١هـ ١٨٩٩-١٩٥١م) إلى فلسطين للقاء اللجنة العربية العليا، وعرج على العراق للتعرف إلى وجهة النظر العراقية فيهما[٢٠]، وقد استقبل الملك عبد العزيز وفدًا من اللجنة العربية العليا لمزيد من التشاور حول الأوضاع في فلسطين[٢١]. واستطاع الملك عبد العزيز وإخوانه من ملوك وأمراء من توجيه نداء إلى عرب فلسطين انهوا فيه إضرابهم وعادت الحياة إلى طبيعتها في القدس الشريف وبقية المدن الفلسطينية الأخرى.

وكان للملك عبد العزيز دور سياسي ودبلوماسي عندما قام بإرسال رسائل إلى رؤساء الولايات المتحدة الأمريكية ففي (٧/شوال ١٣٥٧هـ الموافق ٢٩ تشرين الثاني(نوفمبر) ١٩٣٨م)، رسالة إلى الرئيس الأمريكي فرانكلين د. روزفلت (F.D.Roosevelt) (١٨٨٢-١٩٤٥م)، بعد أن أعلنت أمريكا تأييدها لقرار التقسيم في فلسطين، وجاء هذا الإعلان

بسبب الضغط اليهودي على حكومة روزفلت . وقد فند الملك عبد العزيز في رسالته مزاعم اليهود الباطلة في فلسطين بالحجة التاريخية، وأكد فيها على مطالبة عرب فلسطين وجميع العرب والمسلمين بحقهم التاريخي في فلسطين، وأنه لا يمكن أن يحل السلام في فلسطين ما لم ينل العرب حقوقهم. كما بين الملك عبد العزيز أن التضليل اليهودي للشعب الأمريكي كبير جدًا، وذلك بسبب الدعاية اليهودية في الولايات المتحدة الأمريكية، وأضاف إن للعرب حقًا تاريخيًا في فلسطين. وتعرض إلى موضوع الهجرة اليهودية إلى فلسطين وان هذه الهجرة تهدد حقوق المواطنين العرب فيها[٢٢].

وفي معرض التعليق على رسالة الملك عبد العزيز، رفع سومنر ويلز (Sumner Welles)، مذكرة في(١٣/١١/١٣٥٧هـ الموافق ٣ كانون الأول (يناير)، ١٩٣٩م)، إلى الرئيس الأمريكي أوضحت أن رسالة الملك هي أول شكوى من رئيس دولة عربية احتجاجًا على السياسة الأمريكية تجاه قضية فلسطين، كما بينت المذكرة أهمية الملك عبد العزيز، وقد وصفه بأنه حاكم عربي بارز، وانه اكثر شخص مؤهل للتحدث باسم الشعب العربي، وكانت هذه الرسالة هي سبب في إعادة السياسة الأمريكية تجاه السعودية[٢٣]. جاء الرد الأمريكي على رسالة الملك عبد العزيز برسالة بعثها الرئيس روزفلت للملك عبد العزيز، في (١٦ ذي القعدة ١٣٥٧هـ الموافق ٩ كانون الثاني ١٩٣٩م)، بين فيها أن الولايات المتحدة لا تتدخل لدعم إقامة وطن لليهود في فلسطين[٢٤]. كما حذر الملك عبد العزيز، أثناء اجتماعه مع جمع من السفراء والدبلوماسيين الأجانب، في شباط ١٩٤٥م بقوله: **(من أن الولايات المتحدة وبريطانيا لهما حرية الاختيار في فلسطين بين وطن عربي ينعم بالسلام وبين وطن يهودي ملطخ بالدم)**[٢٥].

(As To Palestine. American and Britain have a free choice between an Arab land of peace and quiet or a Jewish land drenched in blood).

وتشير الوثائق الأمريكية إلى أن رد فعل الملك عبد العزيز تجاه تقرير اللجنة الأميركية-البريطانية عام ١٩٣٩ التي أوصت بالسماح لليهود بالهجرة إلى فلسطين كان بالغ السوء، هذا ما نقله يوسف ياسين إلى المفوضية الأمريكية، وحاول الدبلوماسيون البريطانيون إقناع السعوديين أن الأعضاء الأمريكان هم الذين صمموا على اقتراح إدخال مئة الف يهودي إلى فلسطين[٢٦]. وبعد ذلك، توالت سلسلة من الرسائل المتبادلة بين الملك عبد العزيز والرئيس ترومان من اجل إيجاد حل عادل لقضية فلسطين[٢٧]. وكانت معظم ردود ترومان على رسائل عبد العزيز تؤكد على الظلم الذي أحاط باليهود، وانه ينظر إليهم بنظرة العطف لما وقع عليهم من اضطهاد إبان الحكم النازي، وفي الجانب الأخر كانت معظم رسائل الملك عبد العزيز تؤكد على الحق العربي في القدس الشريف وفلسطين. بقي الملك عبد العزيز مدافعًا عن القدس الشريف والمقدسات الإسلامية وفلسطين حتى أخر يوم في حياته، كما انه بقي وفيا لأهل فلسطين يدعمهم في كل مناسبة وفي كل لقاء وكان -رحمه الله- يحب العمل الصامت.

١/٢-الملك سعود (١٣٧٣-١٣٨٣هـ/١٩٥٣-١٩٦٤)

تسلم الملك سعود بن عبد العزيز مقاليد الحكم بعد أن توفي الملك عبد العزيز آل سعود في نهاية عام ١٩٥٣م، وبذلك بدأ عهد جديد في المملكة العربية السعودية وقد حدد الملك سعود سياسته الخارجية بقوله "أما سياستنا الخارجية فإننا نترسم فيها خطى والدنا العظيم، وأول ما يهمنا فيها هو العمل على جمع كلمة العرب، وتأييد مصالحهم في جامعتهم، ضمن ميثاقها، وضمن معاهدة الدفاع المشترك"[٢٨]. وبذلك يكون الملك سعود قد حدد سياسته الخارجية من خلال السير على نهج والده العظيم، والاهتمام بعرب فلسطين والقدس الشريف وعدم الخروج عن الإجماع العربي من خلال جامعة الدول العربية.

كان الملك سعود هو أول أمير سعودي يزور القدس ويصلي في المسجد الأقصى المبارك ففي زيارة قام بها الأمير سعود إلى أوروبا لكي يتعرف على أنظمة الحكم هناك ويتعرف على أنظمة الدول الأوروبية. وأثناء عودة الأمير سعود بن عبد العزيز من رحلته إلى أوروبا، طلب منه الملك عبد العزيز زيارة فلسطين والاطلاع على أحوال الشعب هناك، فزار نابلس ثم القدس في (١٥ جمادى الأولى ١٣٥٤هـ الموافق ١٥ أغسطس ١٩٣٥م)، والتقى بأهلها وقال لهم: "أنتم أبناؤنا وعشيرتنا وعلينا واجب نحو قضيتكم سنؤديه"[٢٩]. نلاحظ مدى الاهتمام السعودي بالقدس الشريف والأماكن المقدسة منذ البواكير الأولى لظهور القضية الفلسطينية على الساحة الدولية وما زيارة الأمير سعود في هذا الوقت المبكر إلا تعبيرًا صادقًا عن هذا الاهتمام الكبير الذي توليه القيادة السعودية للقدس والمقدسات الإسلامية.

تعرض المسجد الأقصى المبارك وقبة الصخرة المشرفة إلى القصف العنيف من جانب اليهود في حرب عام ١٩٤٨م، وقد ظهرت بعض التصدعات في جنبات المسجد والقبة. تشكلت في عمان لجنة للقيام بالإصلاحات اللازمة من اجل المحافظة على هذين المعلمين البارزين، فوصلت اللجنة إلى الرياض في شهر رمضان سنة ١٣٧٣هـ(١٩٥٤) لمقابلة الملك سعود، شرحت اللجنة للملك سعود أن اللجنة تقوم بجمع التبرعات من اجل عمل الإصلاحات في الحرم القدسي الشريف وأن عمليات الإصلاح

تحتاج إلى ستمائة الف دينار، فتبرع الملك سعود بمائة الف دينار، وأوضح للوفد قائلاً: "هذا عمل إسلامي عام يجب أن يشترك فيه المسلمون من جميع الأقطار.."[٣٠]. وفي الاطار نفسة نشرت جريدة السياسة اللبنانية في عددها الصادر ١٣٧٩/٦/٦هـ خبراً يقول بأن وفداً أردنياً برئاسة الشيخ محمد أمين الشنقيطي وزير التربية والتعليم الأردني ورئيس لجنة إعمار الأقصى والصخرة المشرفة قد غادر عمان إلى الرياض لرفع الشكر إلى الملك سعود على تبرعه بمبلغ (١٧٥٠٠٠) دينار أردني لتغطية نفقات إصلاح وإعمار المسجد الأقصى والصخرة المشرفة، وفي عهد الملك سعود نفذت مؤسسة ابن لادن السعودية في ترميم وعمارة قبة الصخرة المشرفة في المسجد الأقصى بالقدس الشريف[٣١]. ظل الملك سعود مهتما بالقدس وفلسطين، وبقي على هذا الحال إلى أن تسلم الراية من بعده الملك فيصل عام ١٩٦٤م. ليبدأ عهد جديد من العهود السعودية الخيرة.

٢/٢- الملك فيصل بن عبد العزيز(١٣٨٣-١٣٩٥هـ/١٩٦٤-١٩٧٥).

تسلم الملك فيصل مقاليد الحكم في العام ١٩٦٤، وبقي على سياسة سلفه الملك عبد العزيز والملك سعود بخصوص فلسطين والقدس الشريف، ويقول في هذا الإطار محدداً سياسته العربية: "أما سياستنا العربية فإنها سياسة أخوة ومحبة وتعاون في نطاق جامعة الدول العربية....."[٣٢]. نلاحظ الدبلوماسية السعودية كيف أنها ملتزمة في الجامعة العربية لحل الخلافات العربية – العربية، والعربية - الدولية وربما أرادت الدبلوماسية السعودية أن يكون هناك ثقل عربي وإجماع عربي في جامعتهم، ومن ثم الانطلاق بكتلة عربية إلى المحافل الدولية، حتى يكون للعرب قوة يرتكزوا عليها لان في الاتحاد قوة. أما بخصوص فلسطين فقد وصفها الملك فيصل بـ"... إن فلسطين تحتوي على الحرم الثالث، وتحتوي على تاريخ للمسلمين والعرب من قبل آلاف السنين"[٣٣]. وهذا يبين لنا حرص الملك فيصل الديني على ضرورة الاهتمام بالقدس الشريف وبفلسطين عامة ويظهر لنا الأحقية العربية بالقدس الشريف وفلسطين منذ الآلاف السنيين وان الحق العربي واضح وضوح الشمس ومهما طمس والغي لا بد له من الظهور، وكل المؤشرات تُشير إلى الحق العربي في فلسطين والقدس الشريف.

وعندما وقعت الحرب العربية الإسرائيلية الثالثة عام ١٩٦٧م[٣٤]، وما ألت إليها تلك الحرب من خسائر فادحة على الأمة العربية والإسلامية بضياع المقدسات الإسلامية ووقوعها في أيدي المغتصبين اليهود وما عمل اليهود من فضائح فيها إذ يقول الفيصل في هذا الصدد: "لست في حاجة إلى أن أذكركم إن هناك مقدسات لكم تدنس وتهان يومياً، وهي أرض المعراج وأولى القبلتين، وهي ثالث الحرمين الشريفين فهي لنا جميعًا، ليست لأحد دون أحد، إنها ليست للعرب دونكم أيها الإخوان، ولكنها للمسلمين جميعًا، فأرض المعراج تتعرض اليوم لأعظم الكيد ولأعظم الإهانات وانتهاك الإعراض والحرمات، واني لأهيب بإخواني المسلمين أن يهبوا لنصرة دينهم، والدفاع عن مقدساتهم"[٣٥]. نلاحظ من حديث الملك فيصل أنه أراد أن ينقل قضية القدس الشريف لتصبح قضية إسلامية وليست قضية عربية في إطارها العربي، وأراد كذلك أن يهب العالم الإسلامي لنجدة الأقصى والمقدسات الإسلامية لأنه ليس للعرب وحدهم بل لكل مسلم في مشارق الأرض ومغاربها. كما يؤكد الملك فيصل على أن المقدسات هي للمسلمين وللمسيحيين على السواء وان اليهود ليس لهم حق في هذه المقدسات وفي هذا الصدد يقول جلالته: " أما من ناحية المقدسات التي اعتدي عليها وأهينت كرامتها، فهي مقدسات المسلمين والمسيحيين على السواء. أما اليهود فليس لهم مقدسات في هذه الأرض، وما يدعون بأن لهم مقدسات هذه لا صحة له بتاتا، وليس لهم هناك إلا ما يدعون بأن لهم حائطًا كانوا يبكونه، أما خلاف ذلك فما هي مقدساتهم؟ فهل هذا يبرر لهم أن يهينوا أو يدوسوا كرامة مقدساتنا نحن المسلمين ومقدسات المسيحيين وينتهكوا حرماتها؛ لان لهم حائطا بني في وقت من الأوقات وكانوا يبكون حوله. هذا منطق معكوس، فيجب على المسلمين وعلى المسيحيين سوية أن يدافعوا عن هذه المقدسات وأن يستعيدوها من أيدي الغاصبين الظالمين، حتى يحافظوا على كرامتها وقدسيتها"[٣٦]. نلاحظ أن الملك فيصل أراد أن يثير المسيحيين في العالم لان مقدساتهم تنتهك كما المقدسات الإسلامية في القدس.

كان الملك فيصل دائمًا يحمل هم القدس والمقدسات الإسلامية، وفي كل مناسبة محلية وعربية ودولية لا بد له من أن يذكر بالمقدسات الإسلامية ويشير إلى الانتهاكات الإسرائيلية المتكررة على مقدساتنا الإسلامية ويقول في ذلك: "لا أراني في حاجة أن أشرح لكم أيها الإخوة ماذا يجري الآن في ثالث الحرمين وأولي القبلتين من الاستهانة بكل المقدسات والكرامات والأخلاق، لقد وصل بهم النزف إلى أن وصلوا إلى أن يمثلوا بالأخلاق الرذيلة والإباحية بين جدران المسجد وفي المعابد ليظهروا للعالم أجمع أنهم لا يعبؤون بأي كان مهما كانت قدرته أو مهما كانت اتجاهاته..."[٣٧] .

وعندما أحرق المسجد الأقصى المبارك في عام ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٩م، غضب الملك فيصل غضباً شديداً وقال في هذا الصدد " نريدها غضبة ونهضة إسلامية لا قومية ولا عنصرية ولا حزبية فيها، إنما دعوة إسلامية، دعوة إلى الجهاد في سبيل الله ديننا وعقيدتنا دفاعنا عن مقدساتنا وحرماتنا، وأسال الله

سبحانه أن يكتب لي الموت شهيدًا في سبيل الله.."(٣٨). نلاحظ هنا من كلمات الملك فيصل بعد الحادث الكبير الذي أغضب المسلمين أن الملك فيصل أراد من جميع المسلمين أن يهبوا لنجده القدس والمقدسات الإسلامية. وبسبب هذا العمل الذي قام به الصهاينة تبني الملك فيصل فكرة إنشاء منظمة إسلامية وليس عربية لان خطاب الملك فيصل كان خطاباً إسلامياً وليس عربياً فقد أرادها الملك فيصل إسلامية لذلك تم تأسيس منظمة المؤتمر الإسلامي، والتي تضم (٥٧) دولة(٣٩). ولما أفتتح أول مؤتمر إسلامي عقد بمكة المكرمة قال الملك فيصل " إن فلسطين تحتوي على المسجد الأقصى، وتحتوي على تاريخ المسلمين والعرب قبل آلاف السنين"(٤٠).

كانت دعوة الملك فيصل دعوة إسلامية صرفه وهو رفض ما يحدث في الحرم القدسي الشريف والمقدسات الإسلامية وفي هذا الإطار يقول الملك فيصل "... حينما أتذكر حرمنا الشريف ومقدساتنا تنتهك وتستباح وتمثل فيها المفاسد والمعاصي والانحلال الخلقي فإنني أدعو الله مخلصا إذا لم يكتب لنا الجهاد وتخليص هذه المقدسات ألا يبقيني لحظة واحدة على الحياة"(٤١). نرى هنا دعوة للجهاد في سبيل الله، الجهاد من أجل عودة الحق لأصحابه الشرعيين. وتمنى الملك فيصل الموت في سبيل الله مجاهدا صابرا ويقول في ذلك " إن القدس يناديكم ويستغيثكم لتنقذوه من محنته ومما ابتلى به، نريد الموت مجاهدين في سبيل الله أيها الإخوة المسلمون... وأرجو الله سبحانه وتعالى إذا كتب لي الموت أن يميتني شهيدًا في سبيل الله"(٤٢). فكان له ما أراد شهيدًا في سبيل الله.

بقي الملك فيصل وفيا للقدس والمقدسات الإسلامية في فلسطين مدافعًا عنها في المحافل الدولية، وحاول الملك فيصل تشكيل كتلة إسلامية بدعوته إلى التضامن الإسلامي من أجل الوقوف أمام المد الصهيوني، ومن اجل إرجاع الحق لأصحابه الشرعين، غير أن العمر لم يكتب له للصلاة في المسجد الأقصى حيثما أحب وأراد، فكانت حادثة استشهاده فاجعة كبيرة على الأمة العربية والإسلامية، بسبب رؤيته ودعوته الإسلامية. وكان لأيدي الملك عبد العزيز دورًا كبيرًا في دفع الملك فيصل لهذا الاتجاه، وما زالت بصمات الملك فيصل واضحة داخل المملكة العربية السعودية وفي الإطار العربي والدولي.

٣/٢-الملك خالد بن عبد العزيز (١٣٩٥-١٤٠٢هـ/١٩٧٥-١٩٨٢)

تسلم مقاليد الحكم بعد استشهاد الملك فيصل -يرحمه الله-عام (١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥) الملك خالد الذي سار على نهج سلفه الملك عبد العزيز وإخوانه سعود وفيصل ولم تخرج سياسة المملكة العربية السعودية عن هذا الإطار العربي الإسلامي. ظلت القدس والمقدسات الإسلامية في أعين الملك خالد وهو دائما يذكر بأن القدس الشريف ما زال يرزح تحت الاحتلال الصهيوني البغيض ويقول جلالته: "... الأراضي العربية بما فيها قدسنا الحبيبة لا تزال تحت الاحتلال الصهيوني الغاشم، والشعب الفلسطيني المسلم لا يزال محرومًا من حقوقه المشروعة في استعادة أراضيه وتقرير مصيره..."(٤٣).

يُعَدّ الحج موسمًا عظيمًا تلتقي فيه مختلف الأجناس والأعراق من جميع الدول الإسلامية لهذا كان موسم حج عام ١٣٩٥هـ مجالاً رحبًا للدعوة إلى التضامن الإسلامي والتذكير بأن مقدساتنا ما زالت تحت أيدي الصهاينة، فيقول الملك خالد في حفل تكريم ضيوف بيت الله الحرام في حج عام ١٣٩٥هـ: "أدعو جميع أخواني المسلمين في كل أنحاء العالم الإسلامي أن يهبوا للجهاد في سبيل الله من أجل استعادة القدس، وعلى لساني وفي قلبي وفي كل جوانحي ما قاله جلالة المغفور له الملك فيصل طيب الله ثراه "نريدها غضبة ونهضة إسلامية لا تدخلها قومية ولا عنصرية ولا حزبية، إنما دعوة إسلامية دعوة إلى الجهاد في سبيل الله في سبيل ديننا وعقيدتنا دفاعًا عن مقدساتنا وحرماتنا.... فلن تهدأ نفوسنا وتطمئن قلوبنا حتى تستعيد الأمة الإسلامية المسجد الأقصى الشريف، وتتخلص من دنس الصهيونية الغادرة وعدوانها الأثيم على مقدساتنا وأراضينا"(٤٤). نلاحظ أن الملك خالد كان منسجمًا انسجامًا كبير مع سياسة الفيصل التي رسمها، وما دعوته للجهاد إلا دليلاً واضحًا على التزامه بالسياسة السعودية ذات الطابع الإسلامي التي أرسى لبناتها الأولي الملك العظيم المؤسس عبد العزيز.

حدد الملك خالد مفهوم العالم الإسلامي للسلام بقوله: "إن السلام الذي يمكن تحقيقه واستمراره في الشرق الأوسط، إنما هو السلام العادل، القائم على الانسحاب من الأراضي العربية المحتلة، وفي مقدمتها القدس الشريف، والاعتراف للشعب الفلسطيني بحقوقه المشروعة الثابتة في أراضيه ووطنه بما في ذلك حق العودة إلى دياره وحقه في تقرير مصيره، وجميع حقوقه النابعة من قرارات الجمعية العامة للأمم المتحدة..."(٤٥). وظل الملك خالد في هذا الاتجاه إلى أن توفاه الله ليستلم الراية من بعده ولي عهده الأمير فهد بن عبد العزيز.

ثالثًا: دبلوماسية خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز (١٤٠٢-١٤٢٦هـ/١٩٨٢-٢٠٠٥) تجاه القدس

تولى الملك فهد سلطاته الدستورية ملكًا للمملكة العربية السعودية عندما توفى الملك خالد، فبويع الملك فهد ملكًا في عام

١٩٨٢م، وسار على نهج سلفه والده العظيم المؤسس وإخوانه سعود وفيصل وخالد، وظل طابع السياسة السعودية تجاه القدس وفلسطين واحداً ولم يتغير بالدعم الكامل والشامل لفلسطين والتأكيد على ضرورة المحافظة على الطابع العربي والإسلامي في القدس الشريف.

إن سياسة خادم الحرمين الشريفين تجاه القضية الفلسطينية والقدس الشريف جزء لا يتجزأ من سياسة والده الملك عبد العزيز، وهي نفسها السياسة التي نهجها ملوك آل سعود، وتقوم هذه السياسة على أساس دعم جهاد هذا الشعب العربي ومساندته بكل السبل، وتركز سياسته على مبدأ ترك الأمور في أيدي الفلسطينيين أنفسهم على أن يمدهم العرب بالسلاح والعتاد والأموال وكل ما يلزم للدفاع عن بلادهم ضد العدو الصهيوني. وهذا هو الفكر السياسي للملك عبد العزيز وهو القاعدة التي يجب أن تقوم على أساسها العمل الفلسطيني العربي المشترك. وعلى الرغم من ذلك فقد آثر الملك عبد العزيز الاشتراك مع الدول العربية في مجهودها الحربي في فلسطين عام ١٩٤٨، حتى لا يخرج عن الصف العربي وقرارات جامعة الدول العربية.(٤٦)

تركزت سياسة خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز تجاه مسألة القدس الشريف على أساس أن القدس الشريف هي قلب القضية الفلسطينية، فمن الضروري إعادتها إلى العرب، ولا بد من المحافظة على طابعها العربي والإسلامي لتبقى ملتقى لجميع الأديان السماوية ومركزاً للتعايش وللتسامح بين أتباع الديانات السماوية. سنحاول عرض لدبلوماسية خادم الحرمين الشريفين الملك فهد تجاه القدس في بعدها الداخلي والعربي والدولي.

البعد الداخلي: انتهج خادم الحرمين الملك فهد دبلوماسيته في الدفاع عن القدس الشريف على أساس عقدي ديني بحت على الأسس التي مرت معنا سابقا. وهي السياسة التي سارت عليها المملكة العربية السعودية منذ عهد مؤسسها العظيم. وقد ظلت قضية القدس تحديداً بنداً ثابتاً في جدول أعمال مجلس الوزراء في المملكة العربية السعودية، والمجلس ينعقد كل يوم اثنين من كل أسبوع، وهذا مما يؤكد تأكيداً كاملاً على أن القضية الجوهرية في الاهتمام السعودي وانها قضية الملك (خادم الحرمين الشريفين الملك فهد) وولي العهد (خادم الحرمين الملك عبدالله بن عبد العزيز) والحكومة والمواطنون في أرض الحرمين الشريفين(٤٧).

منذ أن احتل اليهود القدس عام ١٩٦٧ بدأت برامج الدعم والمحافظة على عروبة القدس وكان للأمير (الملك) فهد دور محوري ورئيس في هذه البرامج. وأكد خادم الحرمين أن قضية القدس هي القضية الأولى بالنسبة لبلاده حيث يقول "قضيتنا الأولى (تحرير القدس) تنتظر منا الاعتصام بحبل الله جميعًا كي يعود أبناء فلسطين إلى وطنهم مع حقهم في تقرير المصير"(٤٨).

تشكلت لجان شعبية منذ العام ١٩٦٧ لدعم ومساندة القدس وفلسطين في المملكة العربية السعودية وما زالت هذه اللجان تعمل بشكل رائع للمحافظة على عروبة القدس والمقدسات الإسلامية في فلسطين. وقد كان لخادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز دور أساسي ومحوري في دعم ومساندة هذه اللجان.

وفي عهد خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود طرح الإصدار الرابع من النقود الورقية في التداول في غرة ربيع الثاني سنة ١٤٠٤هـ الموافق ١٩٨٤/١/٤م (الوجه: يتوسط الورقة صورة الملك فهد بن عبد العزيز، يلي الصورة من اليسار صورة تمثل مسجد قبة الصخرة، والخلف: صورة للمسجد الأقصى المبارك كما هو واضح) (٤٩).



هذا مما يدلل لنا على العمق الكبير الذي أراد الملك فهد أن يرسخه في قلوب وعقول الجيل الناشئ.

يُعد الحج واحداً من المؤتمرات التي يجتمع بها المسلمون من كافة بقاع الأرض، ويحدث هذا المؤتمر كل عام في أرض الحرمين الشريفين، وكان خادم الحرمين الشريفين الملك فهد ينتهز هذه المناسبة العظيمة ليطل على المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها ليعرض سياسة المملكة العربية السعودية ومواقفها مما يحدث في العالم وكانت القدس وفلسطين في مقدمة أولوياته، ولا يوجد خطاب إلا ويؤكد على الموقف الثابت للمملكة العربية السعودية تجاه العالم الإسلام وقضاياه هذا الموقف الذي اختطه الملك عبد العزيز المؤسس العظيم لهذا البلد حتى يكون قدوة للأمة الإسلامية. ففي خطاب لخادم الحرمين الشريفين الملك فهد في موسم حج عام ١٤٠٤هـ/١٩٨٠م، جاء فيه "إن نداء القدس لا يزال يدوي في أسماعنا وتلك صيحات إخواننا من أبناء الأرض المحتلة لا تزال في أعماقنا. والعدو لا

يزال في غيّة وعتوّه، يسفك الدماء ويقتل الأبرياء ويعيث في الأرض فسادًا".(٥٠)

كما يذكر خادم الحرمين الشريفين في كلمته أمام حجاج بيت الله الحرام في موسم حج (١٤١٧هـ/١٩٩٧م) ويتحدث فيه عن موقف المملكة العربية السعودية الثابت من القدس وسياسة الأمر الواقع الذي تفرضها إسرائيل فيقول: "... أما موقف المملكة العربية السعودية من القدس وبناء المستوطنات فيها فهو موقف واضح أعربت عنه مرارًا، وهي تستنكر وتدين كل تصرف في المدينة المقدسة يتعارض مع طبيعتها وحقّ أهلها الشرعيين فيها ولهذا فإن من الواجب أن تتضافر جميع الجهود الخيرة للإفساح المجال لتنفيذ القرارات الدولية في هذا الشأن واستعادة جميع الأراضي العربية المحتلة وإقامة الدولة الفلسطينية وعاصمتها القدس الشريف"(٥١).

ويؤكد خادم الحرمين الشريفين في افتتاحه الدورة التأسيسية لمجلس رابطة العالم الإسلامي حيث يقول: "إننا نؤكد في هذه المناسبة الكريمة أن المملكة العربية السعودية لن تتخلى أبدًا عن التزامها الديني نحو الإخوة المسلمين وأن هذه البلاد التي احتضنت أقدس مقدسات المسلمين ستظل أبدًا تحتضن بالحب والصفاء كل قضايا الإسلام والمسلمين ما وسعها وفي مقدمتها قضية القدس الشريف حيث أولى القبلتين ومسرى نبينا المصطفى (ﷺ) ولن يهدأ لها بال حتى يعود المسجد الأقصى المبارك إلى المسلمين"(٥٢).

وفي كلمته الذي افتتح بها الدورة الثانية لمجلس الشورى (١٤١٨هـ/١٩٩٧م). قال "... فنحن دائمًا نعمل على توحيد الكلمة ووحدة الصف والدفاع عن القضايا الإسلامية، وفي مقدمتها قضية الشعب الفلسطيني الشقيق وحقه في أرضه وممارسة حقوقه المشروعة وان من أهم القضايا التي تواجهها قضية مدينة القدس وحق أهلها الشرعيين فيها، وقد أكدنا دائمًا الموقف الثابت لهذه البلاد تجاه هذه المدينة وتجاه المسجد الأقصى ثالث الحرمين الشريفين، وأكدنا دائمًا تأييدنا وحرصنا على عملية السلام وتعزيزها، وأن السلام الحقيقي في نظرنا لا يتأتى إلا بعودة الحقوق لأصحابها، وعودة مدينة القدس لأهلها الشرعيين"(٥٣).

وفي كلمه خادم الحرمين الشريفين الملك فهد في افتتاحه للدورة الثانية لمجلس الشورى في ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م " ... وأذ تحدث عن السلام بمفهومه الشامل فإننا نقف موقف المؤيد لخطوات البحث عن السلام وإقامة الحكم الوطني الفلسطيني وتحرير القدس الشريف، ذلك أن الموقف السعودي من القضية الفلسطينية منذ عهد الملك عبد العزيز (يرحمه الله) يقوم على ترك حرية الاختيار للشعب الفلسطيني، فنقبل ما يقبله الفلسطينيون، ونرفض ما يرفضونه..."(٥٤). نلاحظ هنا تركيز الملك فهد على النهج الذي اختطه المغفور له الملك عبد العزيز منذ بداية ظهور القضية الفلسطينية حيث ترك الأمر للفلسطينيين ودعمهم في المحافل والمنتديات الدولية.

عندما أعلنت إسرائيل ضم القدس واعتبارها العاصمة الأبدية لها، كان رد الفعل السعودي فوريًا وذلك بصدور بيان من الديوان الملكي في الرياض جاء فيه: "إن المملكة العربية السعودية تؤمن إيمانًا مطلقًا بأن لا سلام ولا استقرار في المنطقة ما لم يتحقق السلام العادل والشامل الذي يعطي الفلسطينيين حقهم في تقرير مصيرهم، وإقامة دولتهم المستقلة على أراضهم ووطنهم وعودة الأراضي العربية إلى ما كانت عليه قبل عام ١٩٦٧"(٥٥). وعن تغير معالم المدينة المقدسة من قبل إسرائيل فقد صرح الملك فهد غير مرة على ضرورة عدم تغير معالم المدينة المقدسة ووقف سياسات الاستيطان التي تتبعها الحكومة الإسرائيلية في القدس تحديدًا، حيث يقول خادم الحرمين الشريفين: "إن المملكة العربية السعودية وقفت وما تزال ضد سياسة الاستيطان البغيض في فلسطين المحتلة، وضد الانتهاك الصريح لحقوق الشعب الفلسطيني. ولقد اختلفت المملكة مع الولايات المتحدة في هذا الصدد وأعلنت رأيًا صريحًا حول خطورة استمرار تجاهل الحكومة الأمريكية للحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني مع استمرار دعمها لإسرائيل، وأعلنا رأينا للعالم عن وجوب عودة القدس إلى الوضع الذي كانت عليه قبل الاعتداءات الإسرائيلية"(٥٦).

قامت المملكة العربية السعودية بدعم عمران لبيت المقدس ومبانيه الدينية. فوجه الأمير سلمان بن عبد العزيز (أمير منطقة الرياض) إلى اللجان الشعبية لمساعدة مجاهدي فلسطين(٥٧) لكي تتبنى الحملة الوطنية لجمع التبرعات لدعم أعمار الأماكن المقدسة في القدس الشريف ومن أجل المساهمة في دعم وصمود أهلي القدس والأراضي المحتلة. فتمكنت الحملة من جمع (٤،٥٠٠،٠٠٠) ريال سعودي(٥٨).

وأطلق خادم الحرمين الشريفين الملك فهد مبادرة من أجل ترميم الأماكن المقدسة في الحرم القدسي الشريف ومسجد عمر بن الخطاب، وشملت المبادرة ترميم بيوت المؤذنين الواقعة في ساحة الحرم القدسي الشريف. كما أصدر خادم الحرمين الشريفين في (٢٦ شوال عام ١٤١٢هـ/١٩٩٢/١٩م) توجيهاته إلى الخبراء من أجل معاينة الوضع الراهن لقبة الصخرة المشرفة، وتقدير جميع التكاليف اللازمة من اجل المباشرة بعمليات الإصلاح والترميم، كما أمر بإرسال هدية من السجاد الفاخر لفرش مساحة المسجد الأقصى المبارك(٥٩). كما أن المملكة العربية السعودية في عهد الملك فهد ساندة جميع

المشروعات التي تهدف لصيانة المسجد الأقصى المبارك والأماكن المقدسة الأخرى. فساهمت المملكة بالدراسات الأولية لترميم المسجد الأقصى ومسجد الصخرة والأماكن المقدسة في مدينة القدس. ومولت المملكة مختبراً علمياً لترميم المخطوطات القديمة للقرآن الكريم المحفوظة في المسجد الأقصى. وتحملت المملكة جميع مصروفات مشروع ترميم المخطوطات، والتي بلغت تكلفته (٥٥٦،٤٠٠) دولار. ومولت برنامج لتدريب خمسة من المختصين الفلسطينيين في معهد الفنون والصور بإيطاليا، وبلغت تكلفة ذلك (٢٠٠،٠٠٠) دولار. كما قدمت المملكة مبلغ (٥٠،٠٠٠) دولار بناءً على طلب من اليونسكو لوضع نظام مراقبة بالكمبيوتر لتسجيل ما يحدث لجدران المسجد الأقصى من اهتزازات لما لحق بالمباني والجدران من أضرار بسبب ما قامت به إسرائيل من فتح نفق تحت الحائط الغربي للمسجد الأقصى. وقدمت المملكة تكاليف ترميم سوق القطانين وحمام العين وحمام الشفاء ومواقع أثرية مهمة في القدس الشريف. كما قدمت المملكة مبلغ (٣،٠٠٠،٠٠٠) دولار لتنفق بإشراف البنك الإسلامي للتنمية على التعمير والبناء والإسكان في مدينة القدس. وقدمت مبلغ (١٠،٠٠٠،٠٠٠) دولار استجابة لمنظمة اليونسكو العالمية للمحافظة على المقدسات الإسلامية والآثار في القدس الشريف. وفي حملة لجمع التبرعات نظمها تلفزيون الشرق الأوسط سميت (نداء القدس) في عام ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، تبرع الملك فهد بمليون دولار وحرمه المصون بنصف مليون دولار وتبرع الأمير سلمان بن عبد العزيز بنصف مليون دولار علماً بأن الحملة جمعت ثمانية ملايين دولار[٦٠]. وما زال الدعم السعودي مستمراً إلى هذه اللحظة.

رابعًا: دبلوماسية الملك فهد تجاه القدس في البعد العربي

سار خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز على نهج السياسية السعودية في أطارها العربي، حيث أكدت المملكة العربية السعودية حرصها على التضامن العربي في جامعتهم العربية، وعندما توجه العرب للسلام خصوصاً بعد حرب العام ١٩٦٧، أكد الملك فهد على السلام الشامل والعادل وفق قرارات الشرعية الدولية. وفي هذا الإطار طرح مشروعاً للسلام على مؤتمر القمة العربي الثاني عشر الذي ألتم في مدينة فاس المغربية في المدة ٦-٩/٩/١٩٨٢م، وكان هذا المشروع الذي أطلق لأول مرة في شهر أب من عام ١٩٨١م، (عندما كان الملك فهد ولياً للعهد)، وأصبحت تعرف هذه المبادرة بمبادرة فاس مبادرة السلام العربية وتُعَدّ هذه المبادرة هي أول مشروع متكامل ومتوازن لحل القضية الفلسطينية وأبرز الأسس التي طرحتها مبادرة خادم الحرمين الشريفين هي:

- انسحاب إسرائيل من جميع الأراضي العربية التي احتلت عام ١٩٦٧م، بما فيها القدس العربية.
- ضمان حرية العبادة وممارسة الشعائر الدينية لجميع الأديان في الأماكن المقدسة.
- تأكيد حق الشعب الفلسطيني في العودة والتعويض لكل من لا يرغب في العودة.
- تخضع الضفة الغربية وقطاع غزة لفترة انتقالية تحت إشراف الأمم المتحدة ولمدة لا تزيد عن بضعة أشهر.
- تأكيد حق دول المنطقة في العيش بسلام.
- تقوم الأمم المتحدة أو بعض الدول الأعضاء فيها بضمان تنفيذ تلك المبادئ.
- قيام الدولة الفلسطينية وعاصمتها القدس[٦١].

نلاحظ من المشروع السعودي أن جميع بنوده مستنده إلى قرارات الشرعية الدولية والمتمثلة بمجلس الأمن والجمعية العامة للأمم المتحدة، وأن هذا المشروع وافقت علية الدول العربية ونال قبولاً إسلامياً ودولياً. كما أن المشروع يؤكد على عروبة القدس الشريف وإنها عاصمة الدولة الفلسطينية التي ستقام على التراب الفلسطيني. وتؤكد المبادرة على إن الأماكن المقدسة في القدس ليست لجنس دون أخر وأن حرية العبادة وممارسة الشعائر الدينية مصانة للجميع.

أكد الخطاب السياسي الذي تزعمه خادم الحرمين الشريفين طيلة مدة حكمه على مبدأ السلام القائم على العدل، وظهرت كلمات السلام ومعانيها في الكثير من خطابات الملك فهد وأن السلام الذي يدعو له هو السلام الحقيقي الذي يضمن للشعب الفلسطيني، الذي يضمن قيام الدولة الفلسطينية المستقلة وعاصمتها القدس الشريف[٦٢]. ففي كلمة لخادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز في قمة مجلس التعاون الخليجي عام ١٤١٢هـ/١٩٩١، الدورة الثانية عشر في دولة الكويت يقول "إن قضية فلسطين ووضع الأراضي العربية المحتلة، وفي مقدمتها القدس الشريف، ما زالا يحتلان جُلَّ اهتمامنا ويستغرقان الكثير من جهودنا ومساعينا، وأمامنا في هذه الأيام فرصة تاريخية لا بد من الاستفادة منها، وإيجاد حل عادل ودائم وشامل للقضية الفلسطينية، حل ينسجم مع قرارات الأمم المتحدة، ويكرس العدالة ويؤمن عودة الحقوق المشروعة لشعب فلسطين، وعلى رأسها القدس الشريف، حل يضع أسساً ثابتة لأمن والاستقرار في الشرق الأوسط، انطلاقاً من الشرعية الدولية ومن قراري مجلس الأمن (٢٤٢،٣٣٨) ومبدأ الأرض

مقابل السلام..."[٦٣]. نلاحظ حرص الملك فهد على إحلال السلام الشامل والعادل وفقًا لقرارات الشرعية الدولية، وهذا السياسة التي اتبعها خادم الحرمين بضرورة تطبيق القرارات الدولية.

جاء اهتمام الملك فهد بالأماكن المقدسة من منطلق عقدي وديني وسياسي وحضاري، فبعد أن تعرضت الأماكن المقدسة للإهمال وما قام به الكيان الصهيوني من حفريات للبحث عن أثارهم تحت المسجد الأقصى المبارك وما حوله، فقد أدى هذا الأمر إلى تصدع جدرانه وقواعده والكثير من المباني حول الحرم القدسي الشريف، علاوة على ما تقوم به إسرائيل من محاولاتها المستمرة لطمس الهوية العربية الإسلامية في هذه الأماكن المقدسة[٦٤]. لم تغب القدس عن الخطاب السياسي التي تبناه الملك فهد في البعد العربي فما من مناسبة عربية إلا ويؤكد الملك فهد على عروبة القدس وضرورة المحافظة عليها فقد اقترحت المملكة العربية السعودية في القمة العربية الطارئة التي في (٢٣-٢٤ رجب ١٤٢١هـ ٢١-٢٢ أكتوبر ٢٠٠٠) بالقاهرة إنشاء صندوقين لدعم انتفاضة القدس برأسمال يبلغ بليون دولار أميركي، يخصص الأول للقدس برأسمال يبلغ (٨٠٠) مليون دولار والأخر برأسمال يبلغ (٢٠٠) مليون دولار يخصص لدعم انتفاضة القدس. وتبرعت المملكة العربية السعودية مبلغ (٢٠٠) مليون دولار، وخصص التبرع لتمويل مشاريع تحافظ على الهوية العربية الإسلامية[٦٥].

خامسًا: الدبلوماسية التي اتبعها خادم الحرمين الشريفين الملك فهد في البعد الدولي

سعى خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز إلى المحافظة على المدينة المقدسة وطابعها العربي الإسلامي، وعندما حاولت إسرائيل تغيير بعض المعالم في المدينة المقدسة، سارعت المملكة العربية السعودية بجهودها وجهود المجموعة العربية في منظمة اليونسكو إلى إدراج قبة الصخرة المشرفة والمسجد الأقصى في قائمة التراث العالمي المعرض للخطر حيث تم ذلك في عام ١٩٨١. وكانت المملكة العربية السعودية سباقه دائمًا لدعم القدس والمقدسات الإسلامية فيها ولم تتأخر يومًا عن دعم المنظمات العربية والدولية لحماية التراث الإسلامي في القدس. ففي عام ١٩٨٧ وجه مدير اليونسكو نداء للمساهمة في صون التراث العربي الإسلامي في مدينة القدس، بعد هذا النداء صدر توجيه من خادم الحرمين بالتبرع بخمس مئة ألف دولار أمريكي لمشروع صون التراث العربي الإسلامي في القدس[٦٦]. وفي ٢٨ نيسان من عام ١٩٩٢ وجه مدير اليونسكو نداء آخر إلى ملوك والرؤساء العرب والمسلمين للمساهمة في إعمار التصدعات التي أصابت المسجد الأقصى وقبة الصخرة المشرفة، وقد استجاب خادم الحرمين الشريفين الملك فهد إلى هذا النداء وأبدى استعداد المملكة العربية السعودية الالتزام بتحمل جميع التكاليف اللازمة، على أن يشمل جميع الإصلاحات للمسجد الأقصى قبة الصخرة ومسجد الخليفة عمر بن الخطاب وكل ما يحتاج إلى ترميم وعناية وبشكل يليق بمكانة تلك الأماكن المقدسة وقد أودعت المملكة العربية السعودي مبلغ مليون وثمان مئة ألف دولار أمريكي لهذا الغرض[٦٧].

تابعت المملكة العربية السعودية جهود اليونسكو في ترميم الأماكن الأثرية في القدس، واستجابة المملكة العربية السعودية لدعم مشروعات كثيرة أبرزها:

- الموافقة على طلب اليونسكو المتضمن تمويل أحد مشروعات المنظمة الخاصة بإنشاء مختبر لصون المخطوطات القديمة للقران الكريم في المسجد الأقصى وترميمها، حيث تبرع خادم الحرمين الشريفين بـ(٥٥٦,٤٠٠) دولار أمريكي وهي ميزانية المشروع كاملاً.
- ساهمت المملكة العربية السعودية بتدريب كفاءات فلسطينية، لتتولى أعمال الترميم والصيانة للمخطوطات الإسلامية القديمة. حيث قدمت المملكة العربية السعودية مبلغ ثلاث مئة ألف دولار أمريكي لإيفاد خمسة من المختصين الفلسطينيين للدراسة في معهد الفنون والصور بإيطاليا، لمدة سنتين.
- وافقت المملكة العربية السعودية على تمويل مشروع وضع نظام مراقبة بالكمبيوتر لتسجيل تغير الحرارة وقياس توسع الفتحات واهتزاز الجدران، وقدر لهذا المشروع خمسين ألف دولار أمريكي.
- مولت المملكة العربية السعودية بعض المشاريع مع جهات محلية وعالمية أمثال الأوقاف الإسلامية في القدس، وبلدية فاس في المملكة المغربية، وبعض المختصين من منظمة (Icrom) العالمية المتخصصة بالتراث المعالم العمرانية وبعض الأكاديميين من الجامعات الفلسطينية. ونفذت بعض الأنشطة منها: استكمال بعض المواقع الأثرية كسوق القطانين، وحمام العين، وحمام الشفاء. استقدام معلمين عمران من المغرب لترميم بعض المواقع الإسلامية وتدريب بعض الشباب الفلسطينيين على شؤون المعمار الإسلامي[٦٨].

وفي كلمة لخادم الحرمين الملك فهد في مؤتمر القمة الإسلامي الثالث في مكة المكرمة قال عن القدس الشريف "لقد بلغ الغرور الأعمى بإسرائيل حدًا جعلها تعلن أن القدس العربية عاصمة أبدية لكيانها العنصري، متحدية بذلك الضمير العالمي، والإجماع الإسلامي، والشرعية الدولية، إننا مطالبون بمواجهة هذه

الإجراءات التعسفية بما أوتينا من قوة..."[٦٩]. نلاحظ حرص خادم الحرمين الشريفين على إثارة قضية القدس في المحافل الدولية والمؤتمرات الإسلامية والدولية حتى تظل القدس حاضرة في كل المحافل الدولية وهذه السياسة اتبعها خادم الحرمين الشريفين الملك فهد فلا يخلو حديث أو تصريح أو خطاب على جميع المستويات من الإشارة بكل وضوح إلى القدس والقضية الفلسطينية والحق العربي المغتصب، مع تأكيده على ضرورة تطبيق الشرعية الدولية والقرارات الدولية دون نقص أو تحيز حتى يعود الحق لأهله.

وأكد خادم الحرمين الشريفين في كلمة له في الندوة العالمية لشئون القدس التي عقدت في روما-إيطاليا على أهمية قضية القدس وضرورة إحقاق الحق وعودته لأهله وفق قرارات الشرعية الدولية حيث يقول :"إن طريقة معالجة قضية القدس الشريف التي تمثل جوهر الصراع العربي-الإسرائيلي ومحور اهتمام العالمين العربي والإسلامي يتوقف عليها مستقبل عملية السلام برمتها وطالما أن مدينة القدس لا زالت تتعرض بمسجدها الأقصى الشريف ومعالمها الدينية الأخرى لسلسلة من الإجراءات العدوانية من شانها تغيير واقع هذه المدينة ... ولا يمكن قيام سلام دائم في الشرق الأوسط بدون التوصل إلى حل عادل لهذه القضية يأخذ في الاعتبار قرارات الشرعية الدولية الصادرة بهذا الخصوص... إن المملكة العربية السعودية تعتبر قضية فلسطين جوهر القضايا الإسلامية والعربية، ومن ثم فإن المملكة كانت وما زالت وستبقى داعية إلى تحقيق سلام شامل وعادل ودائم في هذه المنطقة بيد انه لن يتحقق ذلك ما لم يحصل الشعب الفلسطيني على حقوقه العادلة وإقامة دولته المستقل على أرضه وعودة القدس"[٧٠].

وأكد خادم الحرمين الشريفين من على منبر الأمم المتحدة في نيويورك (١٣٠٩/٢/٢٠هـ/ ١٩٨٨/١٠/١م)، في هذا الصدد: "... إذا كانت قضية فلسطين هي قضيتنا الأولى فإن موضوع القدس الشريف يشكل في نظرنا قلب المشكلة الفلسطينية، وإن المملكة العربية السعودية تجدد تأكيدها على ضرورة المحافظة على طابع القدس الإسلامي العربي وعلى إعادة المدينة المقدسة إلى السيادة العربية حتى تعود كما كانت دائمًا ملتقى المؤمنين من جميع الأديان السماوية، وموئلاً للتسامح والتعايش بين مختلف الأديان"[٧١].

وعندما اجتمع الرئيس الأمريكي (رونالد ريجان (Regan Ronald) رئيس الولايات المتحدة الأمريكية، ورئيس الاتحاد السوفيتي ميخائيل جورباتشوف(Mikhail Gorbachev) في ١٨/ ١٤٠٨/٤هـ بمناسبة انعقاد القمة الأمريكية السوفيتية بعث لهم بخطاب تحدث فيه عن المشاكل والمصاعب التي تعاني منها المنطقة والعالم وبخصوص فلسطين قال خادم الحرمين "وفي هذه المناسبة أود أن أشير إلى ما تعانيه منطقة الشرق الأوسط من مشكلات ومصاعب عديدة أثق أن سيدتكما تعرفونها وتقدرونها حق قدرها ومن هذه المشكلات قضية الشعب العربي الفلسطيني فقد مضت سنوات عديدة وهذا الشعب يقاسي ويعاني من حرمانه من حقوقه التي كفلها له جميع القواعد والقرارات الدولية وفي طليعتها قرارات الأمم المتحدة..."[٧٢]. ونشير هنا إلى أن الدبلوماسية السعودية ومنذ عهد المؤسس العظيم كانت تضع الهم الفلسطيني في مقدمة أولوياتها فكان للملك عبد العزيز رسائل كثيرة للرؤساء الأمريكان والإنجليز وها هو الملك فهد يبعث بخطاباته إلى أقوى دولتين في العالم الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي من أجل توضيح الحق العربي في فلسطين والقدس الشريف، وهذا يدلل على المكانة الكبيرة التي تمتع بها خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز على المستوى العالمي.

ويؤكد خادم الحرمين الشريفين على موقف بلاده الثابت من القدس فيقول في هذا الإطار "إذ إن السلام الحقيقي في نظرنا لا يتأتى إلا بعودة الحقوق لأصحابها وعودة القدس لأهلها الشرعيين"[٧٣]. نلاحظ هنا أن السياسة السعودية بدأت تذكر السلام العادل والشامل وهذا التوجه ظهر على مسرح السياسة العربية عقب حرب عام ١٩٦٧م. وقال رئيس الوفد السعودي في اجتماع الدورة الثامنة والعشرين لليونسكو التي عقدت عام ١٩٩٥: "ونتطلع لليونسكو لبذل مزيد من الجهد لحماية الأماكن الدينية والأثرية بمدينة القدس حتى تعود كما كانت دائمًا ملتقى للمؤمنين، وموئلاً للتسامح والتعايش. فالقدس ليست نقطة على الخريطة، وليست مسحة على الأرض، أو مجرد أرض محتلة، بل هي مدينة مقدسة تحتل موقعًا خاصًا في قلوب المؤمنين بالله عامة والمسلمين خاصة"[٧٤].

تمسك خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز بحق العرب في فلسطين والقدس الشريف التي ترزح تحت الاحتلال الإسرائيلي وإن للعرب والمسلمين حقًا تاريخيًا كاملاً في القدس وفلسطين، لذلك لا بد من المحافظة على هوية القدس التاريخية ذات السمة العربية الإسلامية، ومقاومة أي محاولة لتفريغ سكانها العرب، ولا بد من مقاومة المشروعات التي تهدف إلى تغيير معالم المدينة ومشروعات التهويد السكاني والثقافي والاجتماعي. كما تمسك الملك فهد بالقرارات الدولية والتي تنص دون لبس على إن القدس جزء لا يتجزأ من الأراضي العربية المحتلة ولا يجوز لإسرائيل أن تحدث أي تغيير فيها. وقد توضحت هذه القرارات في قراري مجلس الأمن (٢٤٢) و(٣٣٨)، وتمسكت أيضًا بقرار (٢٥٢)[٧٥] الذي يؤكد على أن جميع

الإجراءات الإدارية والتشريعية وأي إعمال من شأنها أن تغير من معالم المدينة باطلة. كما تمسكت حكومة المملكة العربية السعودية في عهد خادم الحرمين الشريفين بقراري مجلس الأمن الدولي (٤٦٥) و(٤٧٦)(٧٦) اللذين ينصان على أن الإجراءات الإسرائيلية التشريعية والإدارية والاستيطانية التي تهدف إلى تغيير الوضع القانوني للقدس باطلة ولاغية(٧٧).

خَاتِمَةٌ

موقف المملكة العربية السعودية منذ عهد المؤسس العظيم تجاه فلسطين والقدس الشريف موقف ثابت وواضح ومبدئي لأنه نابع من العقيدة الإسلامية، ولأن المملكة العربية السعودية قامت على أساس الكتاب والسنة النبوية. لقد اشتغلت الدبلوماسية السعودية منذ بواكير القضية الفلسطينية، وخاطب الملك عبد العزيز في مدة مبكرة الرؤساء الأمريكان والبريطانيين من أجل إظهار الحق العربي في فلسطين.

موقف خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز من القدس واضح وثابت ومبدئي، باعتبارها جزء من الأراضي الفلسطينية المحتلة عام ١٩٦٧م، وينطبق عليها القراران (٢٤٢)، (٣٣٨) في رفض السيادة الإسرائيلية على الأماكن المقدسة. لقد قدمت المملكة العربية السعودية حلاً سياسياً للسلام، من خلال مبادرة الملك فهد عام ١٩٨٢، وكان لهذه المبادرة إجماع عربي في مؤتمر القمة العربي (فاس) وتأييد دولي، من أجل حل النزاع في الشرق الأوسط على أسس الشرعية الدولية.

عرف عن خادم الحرمين الشريفين أنه لا يترك فرصة على الصعيد المحلي أو الخليجي أو العربي أو الإسلامي أو الدولي إلا ويؤكد على الدعم المطلق للقدس وأنها العاصمة الأبدية للدولة المستقلة الفلسطينية. وقد ساهمت المملكة العربية السعودية في عهد خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز بأعمار قبة الصخرة المشرفة والمسجد الأقصى المبارك، وكان لهذه المساهمة دور كبير في تنفيذ مشاريع الترميم والأعمار والمحافظة على التراث العربي في القدس الشريف.

الهَوامِشُ:

(١) من خطاب خادم الحرمين الشريفين في مقر الجمعية العامة للأمم المتحدة. نيويورك ١٤٠٩/٢/٢٠هـ/ ١٩٨٨/١٠/١م، مختارات من الخطب الملكية، ج(٢)، الرياض: دارة الملك عبد العزيز، ١٩٩٩. ٢٠٧.

(٢) لسان العرب مادة "قَدَس".

(٣) البقرة (٣٠).

(٤) المائدة (٤٨).

(٥) www.islamweb.net

(٦) الإسراء (١).

(٧) صحيح مسلم.

(٨) البقرة (١٤٤).

(٩) صحيح البخاري. (www.islam2all.com)

(١٠) صحيح مسلم (www.islam2all.com)

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) عبد الله كنعان، فاروق الشناق، **القدس وسياسة أضعف الإيمان**، عمان: اللجنة الملكية لشؤون القدس، ٢٠٠٤م) ص ٦٤.

(١٣) هوسكنز (Hoskins)

(١٤) أحمد عبد الغفار العطار، صقر الجزيرة، ج(٤)، بيروت، ١٩٧٤م ص ١٢٧٠.

(١٥) دارة الملك عبد العزيز: **وثائق المملكة العربية السعودية التاريخية- القضية الفلسطينية**- "وثيقة رقم(١٠)، خطاب الملك عبد العزيز إلى ملك بريطانيا ١٣٤٨/٤/٢٩هـ الموافق ١٩٢٩/١٠/٢م". (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، ٢٠٠١)، ص ١٣. (النسخ الأصلية من هذه الوثائق محفوظ في دارة الملك عبد العزيز.

(١٦) دارة الملك عبد العزيز، **وثائق المملكة التاريخية**، "وثيقة رقم(١٠)، برقية من الملك عبد العزيز إلى المسلمين في القدس بشأن استنكار الاعتداء اليهودي على المصلين بالمسجد الأقصى ١٣٤٨/٤/٢٩هـ الموافق ١٩٢٩/١٠/٢م"، ص ١٥.

(١٧) محمد عناني، **السعودية وهموم العرب خلال نصف قرن، ١٩٢٣-١٩٧٨م**، (بيروت: المكتب العالمي، ١٩٧٨م) ص٥٧؛ زهدي الفاتح، الفيصلية، **منهج حضارة ومدرسة بناء**، حوار مع الملك فيصل بن عبد العزيز، (بيروت: د.ن، ١٩٧٢م)، ص٥٩.

Nikolay N.Dyakon, Arabia at the Turn of A New Age: Documents Form The Historical Archives of st.Petrsburg. The General Secretariat For The Centennial of The kingdom of saudi Arabia, Conference on the Kingdom of saudia Arabia,100yesrs, Rayadh, 1999.p20.

(18) F.O.371/20024,E5644,No,429, From Mr.Bateman (Bagdad) to F.O. 20 August 1936; F.O.371/20024.E5661,From Saudi Minister To F.O, 7th ,Sept,1936.; F.O. 371/20025, E5860,No,485,

From Foreign office,to palistain and bagdad office, 16sept,1936.

(19) F.O 371/20027.E.6318, NO,22 Saving From Mr. Bateman (Bagdad to F.O, 25 Sept,1936.;F.O.371/20029,E7297, No,295,From Bir,A Clark Kerr, Bagdad,to,F.O, ,23 Nov,1936.

(20) F.O 371/20027.E.6318, NO,22 and F.O.371/20029,E7297, No,295.

(21) F.O. 371/20025,E 5954 NO,1006, From Jedda to Colonial Office 21Sept,1936.

(٢٢) أم القرى، ع(٧٣٤)، ١٣٥٧/١١/١٦هـ الموافق ١٩٣٩/١/٦م. ص١-٥. وانظر:

National Archives and Records Servies,Franklin D. Roosevelt:Library,President of the United state, The white House Washingtons,Executive of The president,National Security Council;The secrety Information Report,From the king of Saudi Arabia to the president Roosevelt, The president Library, washington D.c.670.901/4-2855, Confidential Files HSD, November,29,1938. and see F.O.371/23219.em 163/no.229,From British legation Jedda,to F.O, December 13th,1938.

(صورة من هذه الوثائق محفوظة في أرشيف دارة الملك عبد العزيز؛ الزركلي، **شبة الجزيرة**، م(٢)، ج(٣)، ص١١٢١-١١٢٤.

(23) National Archives, Department of state,Memorandum From the Under Secretry of state (welles),to The President Rooesflt,Department of state,Washington, DC.R. 774.56/9-2855 Secret File, LWC,Jun 9,1939.

بنسون لي جريسون، **العلاقات السعودية-الأمريكية: في البدء كان النفط**، ترجمة سعد هجرس، (بيروت: دار الجيل، ١٩٩١م)، ص١٣.

(٢٤) دارة الملك عبد العزيز، **وثائق المملكة**، وثيقة رقم (٧٧)، **خطاب الرئيس الأمريكي فرانكلين روزفلت إلى الملك عبد العزيز بشأن قضية فلسطين** ١٣٥٧/١١/١٩هـ الموافق ١٩٣٩/١/٩م. ص١٢٤.

(25) National Archives, Library office Memorandum. United state government from the Ministery in Saudia Arabia to The secretary of state, No 1022.Washington.DC.R.874.261/7-2556 Files Confidential File LWC .31 Jun 1945.

(26) National Archives, Harry ,S ,Truman Library: Foreign Service Despated, Washington, From The charge in saudi Arabia (Sands) to the Secretary of State, No100 ,Washington, D,c774.00/2-2854.ConfidentialFile LWC, Jedda,Date May, 6,1946.

(صورة من هذه الوثائق محفوظة في أرشيف دارة الملك عبد العزيز)

(٢٧) للاطلاع على الرسائل راجع: دارة الملك عبد العزيز، وثائق المملكة، ص ٢٠٤-٢٢١؛ الزركلي، شبه الجزيرة، ص ١٢٦٥-١٢٨٣

National Archives, Harry,S,Truman Library; Presidents Secrtarys Files; Elexecutive office of the prsident paper of Harry sTruman. Confidential National security Council,

(1) Telegram from The king of Saudi Arabia to President Trumn. Washington. DC R.774. 00/1-1753. Transslation. Jedda Oct.5.1946.

(2) Telegram from President Trumn To The king of Saudi Arabia Washington. DC R.774. 00/1-1352. No, 771. Date oct, 25, 1946.

(3) Telegram from The king of Saudi Arabia to President Trumn. Washington. DC R.774. 00/2-135. Translation,Jidda. Date. Nov.2.1946.

(صورة من هذه الوثائق محفوظة في أرشيف دارة الملك عبد العزيز).

(٢٨) المصدر نفسه، ج(١) ص ١٧٧-١٧٨.

(٢٩) أم القرى ع (٥٥٨)، ٢٣ جمادى الأولى ١٣٥٤هـ الموافق ٢٣ أغسطس ١٩٣٥م، ص ١؛ إسماعيل ياغي، **الملك عبد العزيز وقضية فلسطين ١٣٥٤-١٣٦٧هـ/١٩٣٦-١٩٤٨م**، بحوث **مؤتمر المملكة العربية السعودية في مائة عام**. المحور السابع عشر: إنجازات المملكة في خدمة الإسلام والمسلمين، ٧-١١ شوال ١٤١٩هـ/٢٤-٢٨ كانون الثاني (يناير) ١٩٩٩م، الرياض. ص ٩.

(٣٠) سلمان بن سعود بن عبد العزيز، **تاريخ الملك سعود الوثيقة والحقيقة**- ج(١) (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٥) ص ٣٣٦-٣٣٧.

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) مختارات من الخطب الملكية، ج(٢) ص ٣٠٣

(٣٣) المصدر نفسه، ص٣٠٤.

(٣٤) للاطلاع على الموقف السعودي من حرب ١٩٦٧م راجع: فتحي محمد درادكة، **موقف المملكة العربية السعودية من الحروب العربية الإسرائيلية ١٩٤٨-١٩٧٥**، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة اليرموك، الأردن. صفحات متفرقة.

(٣٥) **مختارات من الخطب الملكية**، ج(٢) ص٣٥٦.

(٣٦) المصدر نفسه ص ٣٦٢.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

(٣٩) www.oic-oci.org

(٤٠) عليوة: السيد، **الملك فيصل والقضية الفلسطينية**، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز) ١٩٨٢م، ص٣٥.

(٤١) **مختارات من الخطب الملكية**، ج(٢)، ص ٣٧٥.

(٤٢) من **كلمة أمام حجاج عام ١٩٦٩م**، ١٣٨٩-١٩٦٩م، المصدر نفسه.

(٤٣) **مختارات من الخطب الملكية**، ج(٢) ص ١٨.

(٤٤) المصدر نفسه، ج(٢) ص٢٦.

(٤٥) أحمد الدعجاني، خالد بن عبد العزيز، **سيرة مملكة ونهضة مملكة**، ٢٠٠٢. ص٣١٥-٣١٦.

(٤٦) عبد الفتاح أبو عليه، **مواقف خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود تجاه قضية فلسطين**، الرياض: دارة الملك عبد العزيز، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م. ص٢٣-٢٤.

(٤٧) رابطة العالم الإسلامي، **جود خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود في دعم قضية القدس**، الأمانة العامة، ١٤٢٢هـ. ص ٨٠.

(٤٨) عبد الفتاح أبو علية، مواقف، ص٢٨.

(49) http://www.uaecoins.net/vb/showthread.php?t=2386

(٥٠) عبد الفتاح أبو علية، المملكة ، ص٣٧٩.

(٥١) المصر نفسه، ج(٢) ص ٣٤٧-٣٤٨.

(٥٢) من الخطب الملكية، ص٢٢٢.

(٥٣) المصدر نفسه، ج(٢) ص ٣٥٥-٣٥٦.

(٥٤) المصدر نفسه، ج(٢) ص ٣٧٩.

(٥٥) جهود خادم الحرمين الشريفين، المرجع السابق، ص٨٢.

(٥٦) المرجع نفسه، ص٨٢-٨٣.

(٥٧) للاطلاع على عمل اللجان الشعبية راجع: عبد الرحيم محمود جاموس: **الجان الشعبية لمساعدة مجاهدي فلسطين في المملكة العربية السعودية**، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، ١٤٢٢هـ).

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٥٩) عبد الفتاح أبو علية، مواقف،٧٦.

(٦٠) المرجع نفسه، ص٧٨.

(٦١) المرجع نفسه.

(٦٢) عبد الفتاح أبو علية، مواقف، ص٥٤.

(٦٣) **من الخطب الملكية**، ج(٢)، ص٢٧٨.

(٦٤) عبد الفتاح أبو علية، **القدس: دراسة تاريخية حول المسجد الأقصى والقدس الشريف**، (الرياض: دار المريخ، ٢٠٠٠) ص١٧٤.

(65) www.paldf.net/forum/showthread.

(٦٦) إبراهيم الشدي، **المملكة العربية السعودية والقضية الفلسطينية من خلال منظمة اليونسكو**، بحث في كتاب المملكة العربية السعودية وفلسين، بحوث دراسات، ج(٣)، الرياض: دارة الملك عبد العزيز، ٢٠٠٦. ص١٠٤.

(٦٧) المرجع السابق، ص١٠٥.

(٦٨) المرجع نفسه، ص١١٠-١١٢.

(٦٩) عبد الفتاح أبو علية، رفيق النتشة، **المملكة العربية السعودية وقضية فلسطين**، الرياض: الأمانة العامة للاحتفال بالمئوية، ١٩٩٩، ص٣٧٨.

(٧٠) من الخطب الملكية، ج(٢)، ص١٧٦-١٧٧.

(٧١) من الخطب الملكية، ج(٢) ص٢٠٧.

(٧٢) أحمد الدعجاني، **السعوديون وقضية فلسطين**، نص الخطاب ملحق رقم(٥) ص٢٦٨.

(٧٣) المصدر السابق، ج(٢) ص٣٤٧.

(٧٤) إبراهيم الشدي، **المملكة العربية السعودية والقضية الفلسطينية من خلال منظمة اليونسكو**، بحث في كتاب المملكة العربية السعودية وفلسين، بحوث دراسات، ج(٣)، الرياض: دارة الملك عبد العزيز، ٢٠٠٦. ص٩٨.

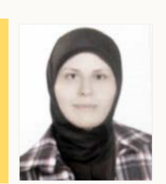
(75) www.un.org.

(76) www.un.org.

(٧٧) عبد الفتاح حسن أبو علية، **مواقف خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود تجاه قضية فلسطين**، (الرياض: دارة الملك عبد العزيز، ٢٠٠٣) ص٣٠-٣١.

العلاقات المصرية العثمانية

(١٨٨١-١٩٢٣)



آية الله أحمد عبد المنعم
باحثة دكتوراه في تاريخ العلاقات الدولية
قسم التاريخ والآثار المصرية - كلية الآداب
جامعة الإسكندرية - جمهورية مصر العربية

بيانات الأطروحة

أطروحة ماجستير تاريخ حديث ومعاصر
قسم التاريخ والآثار المصرية والإسلامية
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الباحثة: آية الله أحمد عبد المنعم
إشراف: أ.د. محمد محمود السروجي
٢٦١ صفحة - الإسكندرية ٢٠١٦

كلمات مفتاحية:
تاريخ مصر الحديث، الدولة العثمانية، عباس حلمي الثاني، الخديوي توفيق، الحرب العالمية الأولى

معرِّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.12816/0053282

مُقَدِّمَةُ

إن العلاقات بين مصر والدولة العثمانية حفلت بالعديد من المتغيرات، فمصر هي بلد قديم قدم التاريخ والحضارة الإنسانية، لطالما كانت هدفًا استراتيجيًا سعت الإمبراطوريات والدول الكبرى للسيطرة عليه، وذلك على مدار حقبها التاريخية المختلفة. أما عن الدولة العثمانية؛ فهي كيان إمبراطوري كبير نشأ في العصور الوسطي، استطاع البقاء إلي ما بعد الحرب العالمية الأولي، فقد بدأ هذا الكيان توسعه في وقتٍ اجتاح فيه المغول مناطق شاسعة من آسيا وأوروبا، فالعثمانيون هم أسرة تركية ينتسبون إلي عثمان خان بن أرطُغرُل بن سليمان شاه بن قيا ألب (١٢٥٨- ١٣٢٦م)، والذي عُرف بـ (أبو الملوك)، قاد قبيلة قايي "قاتي" من قبائل الغز التركمانية، نجاحه في ضم قلعة قره حصار (القلعة السوداء) أو أفيون قره حصار عام ١٢٨٩م، دفع السلطان علاء الدين السلجوقي إلي منحه لقب "بك"، كما أجاز له ضرب العملة باسمه، وأن يُذكر اسم "عثمان" في خطبة صلاة الجمعة، ومن ثَمَّ أصبح عثمان بك ملكًا لا ينقصه سوي اللقب، هذا وقد نجح أيضًا في ضم عدد من المدن الأخرى من بينها مدينة "يني شهر" (Yenişehir) أي المدينة الجديدة الواقعة شمال شرق مدينة بورصه (Bursa)، كما ضم مدينة بلجيك (Bilecik) وغيرها.

وفي عام (٦٩٩هـ/ ١٣٠٠م) أغار المغول علي آسيا الصغرى حيث مُني السلاجقة بهزيمة مضنية في قونية، أعقبها وفاة السلطان علاء الدين، فقد خلفه ولده غياث الدين مسعود الثاني السلجوقي الذي قُتل علي يد المغول، وبالتالي أصبح المجال مفتوحًا لعثمان، الذي بايعه الوزراء والأعيان بالسلطنة، وقد سعي لتوسيع ملكه حيث اتخذ من مدينة "يني شهر" مركزًا له، وقد لقب نفسه بـ (البادشاه عثمان) أي الملك أو السلطان، كما اتخذ له راية وهو علم الجمهورية التركية حاليًا.

هذا وقد أرسل لأمراء الروم في آسيا الصغرى، يخيرهم بين الحرب أو الإسلام أو دفع الجزية، لكن ما حدث أن اعتنق البعض الإسلام وهناك من آثروا دفع الجزية، أما الباقية فاستعانت بالمغول من أجل محاربة "عثمان"، حيث أعد لمواجهتهم جيشًا قاده نجله "أورخان" (١٢٨١- ١٣٦٠م)، وقد استطاع أن يشتت شمل التتار، جديِّر بالذكر أن "عثمان" أسس أول أسطول عثماني في "كرامرسل" الواقعة جنوب أزميت (Izmit)، هذا وقد تُوفي عثمان خلال حصار مدينة " بورصه " جراء إصابته بمرض النقرس عام ١٣٢٦م، حيث دُفن في مدينة سوغوت (Sogud) التابعة للأناضول ثم نُقل إلي "بورصه" تلبيةٍ لوصيته حيث دُفن بها، وذلك عقب نجاح "أورخان" في دخولها، فبعد نجاحه في فتح كافة القلاع والحصون المحيطة بها، قام حاكم مدينة "بورصه" البيزنطي ويُدعي " أفرينوس" بتسليمها، وقد أعلن بعدها إسلامه حيث منحه " أورخان " لقب "بك"، وقد تولي "أورخان" الحكم خلفًا لوالده (١٣٢٦-١٣٦٠م)، حيث توالت الانتصارات التي جعلت من الدولة العثمانية إمبراطورية كبرى.

فقد انطلق العثمانيون نحو توسيع ملكهم، من إمارتهم الصغيرة الواقعة شمال غرب الأناضول إلي بلاد الأناضول، آملين في تكوين إمبراطورية واسعة وقد كان، حيث شهدت الفترة ما بين عام ١٣٠٠ إلي ١٦٨٣م توسع الدولة العثمانية؛ فمن إمارة لا تكاد تُري علي الخريطة إلي إمبراطورية مترامية الأطراف، حيث امتدت من شبه الجزيرة العربية وشلالات النيل جنوبًا إلي البصرة علي الخليج العربي، ومن الهضبة الإيرانية شرقًا حتي مضيق جبل طارق غربًا، كما امتدت شمالاً إلي سهول أوكرانيا ومشارف أسوار فيينا، وفي خضم تلك المناطق الشاسعة التي تبعت الدولة العثمانية، كانت المنطقة العربية جزء منها وفي القلب منها مصر، حيث باتت المنطقة جزء من الإمبراطورية العثمانية، التي دام حكمها إلي ما يقرب من أربعة قرون؛ وفي ضوء ما تقدم تصبح العلاقات بين مصر والإمبراطورية العثمانية بالغة الأهمية.

آلت مصر إلي تبعية الحكم العثماني، وذلك عقب الهزيمة التي مُني بها المماليك في معركة الريدانية، فقد وصلت القوات العثمانية إلي بركة الحج إحدى قري مركز شبين الكوم بمحافظة القليوبية يوم الأربعاء ٢١ يناير عام ١٥١٧م، واستطاعت قوات المماليك فرض حصار حول القوات العثمانية التي أصابها العطش، فما كان من سنان باشا (١٥٠٦-١٥٩٦م) إلا أن صوب نحوهم المدافع فتفرقوا، وفي اليوم التالي ألتقي الجيشان في الريدانية حيث كانت الهزيمة التي وقعت في ٢٣ يناير عام ١٥١٧م. وقد شهدت هذه المرحلة منح العثمانيون إدارة مصر للمماليك، لما لهم من خبرة في إدارة شئون البلاد، وقد تجلي خلال هذه المرحلة الصراع بين البيوتات المملوكية التي أشاعت الفوضى وعدم الاستقرار، إلي أن جاءت الحملة الفرنسية عام ١٧٩٨م. حيث شكلت صدمة حضارية ليس للمصريين فحسب وإنما للمماليك أيضًا، الذين أدركوا أن عهد السيوف والرماح قد مضي.

فعلى الرغم من كون مصر جزء من كل، فهي ولاية تابعة للخلافة الإسلامية "العثمانية"، لكنها تمتعت بمكانة متميزة، جعلتها مختلفة عن سائر الولايات الأخرى، كما حظيت بامتيازات لم تحصدها ولاية عثمانية من قبل، ومع تطور الأوضاع السياسية في مصر وأمام مساعي مُحمد علي (١٨٠٥-١٨٤٨م) نحو إقامة حكمًا وراثيًا في مصر وتكوين دولة حديثة، تكتلت القوي الكبرى لكبح جماحه، وفرض سيطرة أكبر علي مصر التي كانت محل صراع إمبريالي جمع بين بريطانيا وفرنسا، لكن أمام الضعف العثماني وانغماس مصر في أزمة الديون، تم احتلال مصر لتتوالي التطورات ؛ حيث سعت بريطانيا لتثبيت أركانها في مصر، وهو ما حظي بمقاومة شعبية رغم ما أحدثته الهزيمة العرابية من تثبيط للهمم لكنها استعادة قوتها من جديد، وهو ما جسدته الحركة الوطنية من جهودٍ دفاعًا عن القضية المصرية.

فهي مرحلة سعت الدولة العثمانية خلالها إلي مقاومة تراجعها وتدهور أوضاعها فكانت الجامعة الإسلامية وسكك حديد الحجاز، والتي رغم أهمية كل منها لكنها كانت بمثابة ناقوس خطر للغرب لاسيما بريطانيا، والتي أدركت خطورة استعادة الدولة العثمانية لعنفوانها من جديد، واستعادة سيطرتها علي المسلمين كافة، الذين شكلوا السواد الأعظم من قاطني مستعمراتها، مما ألزم التعجيل بإسقاط الدولة العثمانية لتفادي عواقب نجاحها في تحقيق ذلك، ومع تكالب المؤامرات وسوء الاستفادة من دعاة النهضة والإصلاح، سقطت الدولة العثمانية في آتون الدسائس والمؤامرات، التي بلغت ذروتها مع الرفض الحميدي لاستيطان اليهود في فلسطين، حيث أُتُخذ القرار بوجوب إسقاطها دون رجعة، وهنا يتحدث المؤرخ الفرنسي دين جروسيه (Dean-Grosse) في كتابه "وجه آسيا"، أن عملية تصفية الدولة العثمانية استغرقت مائتان وعشرين عامًا، بدأت منذ توقيع معاهدة كارلوفيتز (Carloviz) ٢٦ يناير عام ١٦٩٩م التي سطرت لبداية التراجع العثماني في أوروبا الشرقية، فكانت المعاهدة الأولي التي تبرمها الدولة العثمانية وهي تمثل الجانب المنهزم، وبدأ ما يعرف بالمسألة الشرقية (Eastern-Question) بالظهور إلي حيز الوجود، وهو المصطلح المعني بضعف الدولة العثمانية ومحاولة الدول الأوروبية تقسيم أملاكها، والقضاء عليها، كما باتت الإمبراطورية العثمانية (The Sick Man of Europe) تُعرف بـ رجل أوروبا المريض.

لقد تبدل واقع الدولة العثمانية كما تبدلت معها العقلية العثمانية في ظل الانفتاح علي الحضارات والثقافات الأخرى، لتلتقي الآمال الباحثة عن نهضة وتجديد الدولة مع الدعم الغربي، وهو ما جسدته تركيا الفتاة التي نجحت في الوصول للحكم، ومع تطور الوضع الدولي إلي جانب الرغبة في الانتقام من بريطانيا حاصدة أملاك الدولة العثمانية، جاء قرار المشاركة في الحرب الكبرى الذي أفضي للقضاء علي الكيان العثماني، حيث باتت الفرصة مهيئة للحلفاء لتحقيق ذلك الهدف، الذي كان للقيصرية الروسية السبق فيه وعلي صعيد الجانب المصري ؛ فقد حرصت علي دعم الخلافة رغم إحكام الاحتلال قبضته علي البلاد وهو ما جسدته حجم التبرعات وأشكال الدعم خلال المواجهات العسكرية التي خاضتها الدولة العثمانية، كما أظهرت تلك المرحلة مدي الاختلاف الذي طرأ علي العقلية المصرية، التي باتت أكثر إدراكًا لحقوقها وأشد قوة في المطالبة بها، وهو ما عكسته ثورة ١٩١٩م التي شهدت ثورة شعبية ترغب في الاستقلال.

لقد شكل اندلاع الحرب تطور بالغ الأهمية للدولة العثمانية ومصر، حيث رسخت لحقيقة واحدة أن خدمة المصالح الإمبريالية هي الهدف الرئيس للسياسة الدولية، فرغم إعلان حق تقرير المصير، وإجراء مؤتمرًا للسلام، وإبرام الصلح بين الدول

المتحاربة، لكنها لم تكن سوي محض تصريحات سياسية، فالصلح والسلام اقتصر على القوي الكبرى فحسب، أما عن الدولة العثمانية والشعوب العربية تحديدًا مصر، فهي ليست مدرجة على أجندة المؤتمر السياسية.

إذ شكل دخول الدولة العثمانية الحرب وانضمامها لألمانيا فرصة سانحة توائم المساعي البريطانية، حيث كانت الهزيمة التي بموجبها تبددت مخاوف سلاح الخلافة حيث إعلان الجهاد المقدس، كما انفردت بالمسألة المصرية لكنها لم تدرك أن وعود الاستقلال الواهية ستلقى مقاومة من شعبٍ يأبي إلا أن ينتزع حريته، وهو النهج ذاته الذي سلكته شعوب المنطقة العربية الباحثة عن استقلال حقيقي، فبموجب الهزيمة وما تبعه من إسقاط للخلافة الذي كان إعلانًا لموتها، وفي ظل تجزئة سياسية (Political-Fragmentation) واجهتها المنطقة، هدفها هو خدمة الدول الكبرى وأهدافها الاستعمارية، وإبقاء المنطقة في حالة من التشرذم تجعلها تابعة للقوي الكبرى وخاضعة لها، تشكلت بداية جديدة سطرتها شعوب المنطقة طلبًا للحرية والاستقلال، وفي ضوء ما تقدم تتجلي أهمية الموضوع والدافع لاختياره.

محتويات الدراسة

تُلقي الدراسة الضوء على العلاقات بين مصر والدولة العثمانية حيث الفترة ما بين عام (١٨٨١-١٩٢٣م)، وتتكون من **تمهيد** يدور حول الفترة منذ عام ١٥١٧ م وصولًا إلي حكم الوالي سعيد (١٨٥٤-١٨٦٣م)، إلى جانب أربعة فصول، وخاتمة تتضمن نتائج البحث. وفي **الفصل الأول** وعنوانه: **مصر والدولة العثمانية أثناء حكم الخديوي توفيق (١٨٧٩-١٨٩٢م)** يتحدث البحث خلال هذه المرحلة عن الأوضاع في مصر قبيل اعتلاء توفيق باشا للحكم، وقيام الثورة العرابية "مصر للمصريين"، وما واجهته من محاولات داخلية وخارجية لإفشالها، وصولًا إلى محاكمة رموز وقادة الثورة، كما يتضمن الحديث عن سياسة الدولة العثمانية وكيفية تعاطيها مع الشأن المصري، وكيف ساهمت تلك السياسة في احتلال مصر عام ١٨٨٢م.

أما **الفصل الثاني** وعنوانه: **الخديوي عباس حلمي الثاني والدولة العثمانية (١٨٩٢-١٩١٤م)** ويتضمن الحديث عن وصول عباس حلمي للحكم، حيث سعي لاسترداد كامل صلاحيات الحاكم من المعتمد البريطاني، وهو ما باء بالفشل، إلي جانب الحديث عن حركة الجامعة الإسلامية، في محاولةٍ لمقاومة الزحف الاستعماري الرامي لتقسيم الدولة العثمانية، إلي جانب الحديث عن تباين العلاقات بين الأخيرة ومصر، خاصة فيما يتعلق بالمساعي العثمانية الرامية لاستعادة سيناء، وهي الأزمة التي تولت فيها بريطانيا تمثيل الجانب المصري أمام الدولة العثمانية، وبموجبها تم ترسيم حدود مصر الشرقية، وهي الحدود الوحيدة التي تم ترسيمها باستخدام السلاح بين بريطانيا والدولة العثمانية، إلي جانب الحديث عن جمعية الاتحاد والترقي ونجاحها في الوصول للحكم.

أما **الفصل الثالث** وعنوانه: **مصر والدولة العثمانية خلال الحرب العالمية الأولى (١٩١٤- ١٩١٨م)** ويتضمن الحديث عن الوضع الدولي قبيل اندلاع الحرب العظمي، إلي جانب فرض الحماية علي مصر، وكيف أفضت شوفونية الاتحاديين إلي سخط القوميات الأخرى داخل الدولة العثمانية، وفي مقدمتهم العرب الذين تحولوا إلي ورقة الحلفاء الرابحة، من أجل هزيمة الدولة العثمانية وذلك من خلال دعم الثورة العربية، وحُلم تأسيس خلافة عربية، وهو ما بددته اتفاقية سايكس – بيكو عام ١٩١٦م. أما **الفصل الرابع** وعنوانه: **مصر والدولة العثمانية فيما بعد الحرب (١٩١٨-١٩٢٣م)** يتحدث الفصل عن انتصار الحلفاء وهزيمة الدولة العثمانية، وعن مشاركة مصر في الحرب وتبعات هذه المشاركة التي أفضت لاندلاع ثورة ١٩١٩م، كذلك الحديث عن دخول قوات الحلفاء للدولة العثمانية وحرب الاستقلال التي خاضها الأتراك، إلي أن تم إعلان قيام الجمهورية التركية، ويُختتم الفصل بالحديث عن صناعة شرق أوسط جديد.

أما **الخاتمة** فتتضمن نتائج البحث للفترة محل الدراسة. وشملت **الملاحق** وثائق وصور إلى جانب خرائط، هذا وقد أُختتم البحث بقائمة المصادر والمراجع التي تم الاستعانة بها.

هذا وخلال دراسة هذا الموضوع تم الاعتماد على الوثائق العربية غير المنشورة التي اطلعت عليها الباحثة من دار الوثائق القومية، والتي شملت وثائق الثورة العرابية إلى جانب وثائق وزارة الخارجية ووثائق معية سنية، وكذلك مذكرات الزعماء المصريين، أما عن الوثائق المنشورة؛ فقد تم الاستعانة بعدد من الوثائق المنشورة باللغة الإنجليزية، والتي تم جمعها من:

موقع الأرشيف البريطاني (www.nationalarchives.gov.uk)،

وكذلك موقع ذاكرة مصر المعاصرة (http://modernegypt.bibalex.org)،

وموقع (http://treaties.fco.gov.uk/treaties)،

وموقع (www.lib.byu.edu/index.php)،

إلى جانب الوثائق الدبلوماسية التي شملت الفترة من (١٨٨١-١٨٨٣م) باللغة الفرنسية

AFFAIRESE'TRANGERS, Documents Diplomatiques

فقد ساهمت تلك الوثائق في تغطية جانب من الفترة محل الدراسة، كما تم الاعتماد علي الصحف والمجلات العربية، التي تعددت اتجاهاتها سواء علي الصعيد السياسي والاقتصادي، إلي جانب الصحف الأجنبية التي تناولت الفترة محل الدراسة (١٨٨١- ١٩٢٣م)، كما تم الاستعانة بالتقارير الدولية الصادرة عن هيئة الأمم المتحدة وكذلك الصادر عن المكتب الجغرافي للاستخبارات والبحوث التابع لوزارة الخارجية

الأمريكية، كما تم الاستعانة بالمذكرات الخاصة بالشخصيات البارزة للفترة محل الدراسة كمذكرات أحمد عرابي (١٨٤١-١٩١١م)، ومذكرات السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦-١٩٠٩م)، كما رجعت إلي العديد من المراجع العربية والأجنبية وكذلك الموسوعات كموسوعة السياسة لعبد الوهاب الكيالي، والمعاجم كمعجم المعارك التاريخية لنجاة سليم، كما تم الاستعانة بعدد من الرسائل الجامعية العربية والأجنبية الغير منشورة، إلي جانب عدد من المواقع الإلكترونية الموثقة بالتاريخ مثل

www.thefirstworldwar.com/origins/causes.htm, (22 August 2009).

وهناك مواقع أخري أشبه بالموسوعات الإلكترونية مثل موقع الأنزاك

http://www.anzacs.net/AnzacStory.htm

لقد شكلت الفترة محل الدراسة أهمية بالغة، لما تضمنته من أحداث وتطورات ساهمت في تغيير معالم الخريطة السياسية، سواء على المستوي الإقليمي أو الدولي، خاصةً ما يتعلق باندلاع الحرب الكبرى التي اعتبرها البعض هي بداية التاريخ المعاصر، إلى جانب سقوط الخلافة وما تبعه من تداعيات، ما تزال المنطقة تعاني منها، لذا كان من أبرز الصعاب التي وُجهت هو الحرص على عرض الموضوع عرضًا جديدًا.

خاتمة

إن العلاقات بين مصر والدولة العثمانية حفلت بالمتغيرات التي حالت بينها وبين أن تسير علي نسق واحد، والتي كان الطرفان في القلب منها، فمصرُ الولاية العثمانية التي مثلت امتداد الدين والملة؛ تمتعت بمكانة بارزة بين الولايات، كما كانت هدفًا استراتيجيًا لأقطاب الاستعمار، وهو ما عكسته الحملة الفرنسية ثم حملة فريزر وصولًا للاحتلال البريطاني عام ١٨٨٢م، أما عن الدولة العثمانية فهي كيان سياسي ارتبط وجوده بتحقيق توازن القوي في المنطقة، رغم انحدارها وعجز قادتها عن إتمام روح التجديد والبعث لها من جديد؛ لكنها ظلت عنصرًا بالغ التأثير في السياسة الدولية. فمنذ بداية المسألة الشرقية كانت أطراف الإمبريالية في حالة ترقب لسقوط رجل أوروبا المريض آمله في تقسيم ممتلكاته، وأن يحظى كل منهم بما يرنو إليه، لكن الحفاظ على توازن القوي كان له دور في تأجيل سقوطه لكنه لم يحل بينه وبين انفراط عقد الولايات التابعة له؛ مما جعل الانهيار يبدأ من الجذور ونخص بالذكر مصر.

فقد أثبت عجز الدولة العثمانية عن التصدي لتوسعات محمد علي أمرين ؛ الأول تجلي في إظهار حالة الضعف العثماني التي عجزت عن كبح جماح أحد ولاتها، والذي لجأ للغة القتال كوسيلة لتحقيق ما يرنو إليه ؛ مما أصَّل لحالة من الشك والريبة جمعت بين الدولة العثمانية، وحكام الأسرة العلوية ؛ فنجد السلطان عبد الحميد الثاني لا يأمن لعباس حلمي رغم محاولاته الرامية لإظهار ولائه وإخلاصه لآل عثمان، أما عن الأمر الثاني؛ فقد تمثل في رؤية القوي الكبرى وفي مقدمتهم بريطانيا مدي خطورة نجاح الحُلم العلوي وعواقب تأسيس دولة تجمع مصر والشام ككتلة واحدة، فنجاحه سيقضي علي النفوذ البريطاني في المنطقة ؛ مما استدعى خلق قوة عازلة (Buffer-State) تحول بين اتحادهما، وكانت الصهيونيةُ خيرَ من يمثل تلك القوة، حيث تمتعت بالدعم الغربي، وفي مقدمته الدعم البريطاني، ولعل في تشبيه تشرشل عودة لينين لبلاده روسيا ب "الوباء القاتل"، خيرَ تعبير علي وجود تلك القوة العازلة، وهو ما جسدته الأحداث، حيث باتت هي المحور الرئيس الذي تنبثق منه كافة قضايا المنطقة حتى وقتنا هذا.

لقد أفضى تأخر الدولة العثمانية وتدهور وضعها الاقتصادي إلى سقوط عدد من ولاياتها تحت وطأة الاحتلال، وقد كانت ولايات شمال إفريقيا خيرَ دليل علي ذلك، وهو ما شاطرتهم مصر فيه، حيث أفضي تفاقم أزمة ديونها إلي تحول الخديوية لأداة تتحرك طواعية في يد الاحتلال، وذلك في محاولة لاستجدائه أملًا في إنهاء الأزمة، لكنها شكلت المدخل الذي نفذت منه بريطانيا إلى فريستها وجائزتها الكبرى مصر. فالهيمنة الاقتصادية أحد أشكال الاستعمار؛ الذي تعاني منه منطقة الشرق الأوسط إلي وقتنا الحالي، فالسيطرة علي مقدرات البلاد بالتبعية؛ يُمكِّن الدولة المُسيطرة من التحكم في صناعة القرار، وبالتالي يعجز من لم يملك قوته عن اتخاذ قراره، وفي ظل سياسة عثمانية مترددة سعت لتحقيق أفضل المكاسب بالانفتاح علي كافة أطراف المسألة المصرية، تمكنت بريطانيا من إرساء قواعد احتلالها لمصر، وعند النظر في معطيات هذه المرحلة يتجلى لنا مدي الازدواجية التي تبناها الغرب في التعامل مع مصر، فكان النظر لثورات الشعب المصري من منطلق كونها حركات تمرد؛ لا ترتقي لمستوى الحركات السياسية، دعا لها عدد من المتطرفين؛ مما استدعى التعامل معهم بحدة وحسم، في محاولة لتبرير استخدام العنف والقتل كأداة لاستعادة السيطرة علي البلاد من جديد، وهو ما عكسته الثورة العرابية ومن بعدها ثورة ١٩١٩م، لكن يبقي السؤال؛ أين تلك الأساليب من ثورة البلغار التي حفلت بهجوم حاد علي السياسة العثمانية وتعاطيها معها؟ فقد واجهت الدولة العثمانية حملة شرسة تُندد بحقوق الإنسان وانتهاكها؛ تزعمها جلادستون، كما هُوجِمَت مصر خلال حفر القناة؛ تنديدًا بما يحدث للعمالة المصرية، لكن لماذا لم تتجلَّ تلك الحملات ضد اليونان وما اقترفته خلال احتلالها لأزمير؟ كمثال فحسب، فقد آثرت الصمت إلى وقتنا الحالي الذي باتت فيه المنطقة تعُج بصور انتهاك حقوق الإنسان.

إن المتابع للأحداث يجد أن حقوق الإنسان والمُطالبة باحترامها؛ باتت أداة تتحرك طواعية لخدمة أهداف سياسية

محددة، فالتنديد بمعاناة العمالة المصرية ما هو سوي محاولة لعرقلة حفر القناة، إذ مارست بريطانيا معهم ما هو أسوأ خلال خوضها لغمار الحرب الكبرى، وأيضًا خلال تعاملها مع مظاهرات ثورة ١٩١٩م التي قضي فيها الكثير؛ جراء العنف غير المبرر ضد مظاهرات سلمية تطالب بحقوق مشروعة، بدا جليًّا أن حقوق الإنسان قاصرة علي الشعوب الغربية فحسب.

فمع وصول عبد الحميد الثاني سعي للملمة شتات دولته ؛ فكانت الجامعة الإسلامية وسكك حديد الحجاز، فكلاهما أثبتا قدرة الدولة العلية علي المقاومة ورغبتها في البقاء، لكن عدم استغلال دعاة النهضة في هذه المرحلة لتحقيق نهضة حقيقية للدولة العثمانية؛ ساهم في فشل الحركة، فقد جمعت بين متناقضين؛ دعاة النهضة والصوفية التي أُستخدمت كوسيلة إعلام في الدعاية للجامعة، لكن لا يستوي أن يجمعهم مع دعاة النهضة والفكر طريق واحد؛ مما عاد بالسلب علي الدولة العثمانية، خاصة كونها دعوة تجلت في مرحلة كانت القومية تنتشر بقوة في أرجاء الدولة، ومع الانفتاح علي الغرب تبدلت العقول وتطلعت لواقع جديد، وهو التطور الذي تزامن مع مساعي هرتزل الباحث عن وطن قومي لليهود، فاتساقهما أنتج تركيا الفتاة؛ التي تربعت علي حكم الدولة العثمانية، وأنهت حكم أحد أبرز السلاطين العثمانيين.

إن الشاهد من أحداث عام ١٩٠٩م وما تبعها من مظاهر وسياسات قضت بدورها علي الدولة العثمانية، يوضح مدي قيمة العمل الدؤوب الذي عكفت الماسونية علي القيام به والذي شمل نواحٍ عدة، فيكفي الآلة الإعلامية الضخمة التي روجت للعصر الحميدي؛ بل وتاريخ الإمبراطورية العثمانية، فعمدت إلي قلب الحقائق وتزييفها ؛ مما ساهم في خلق حالة من السخط والحنق لدي الأمة بأكملها، وبالتالي تكونت البيئة الحاضنة لفكرة خلع عبد الحميد الثاني وقد كان، وهو ما يعكس مدي قيمة الآلة الإعلامية، ومدي تأثيرها علي تكوين الوعي ؛ فقد تعددت الأمثلة التي جسدت ذلك والتي تندرج في إطار تغييب الوعي، حيث جسدت المسألة الأرمينية إحدى تلك الأمثلة والتي بالبحث والاستقصاء، كشفت الوثائق التركية عن مجازر حقيقية أُرتكبت ضد المسلمين علي يد الأرمن، وبالتعميم علي كافة القضايا التاريخية التي تحتاج للبحث والاستقصاء، قد نحتاج لإعادة كتابة الأحداث برؤًى مختلفة استنادًا إلي ما تم التوصل إليه.

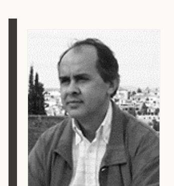
إن سياسة تغييب العقول وتزييف الحقائق باتت قضية من دعائم السياسة الكبرى، تقدمت مع تقدم الحضارة الإنسانية لتصبح مسخرة لخدمة أهداف محددة، تسعي للفصل بين ماضي المنطقة وحاضرها، آمله أن تكون الأجيال الناشئة غارقة في غياهب الجهل بحضارتهم وتاريخهم.

هُزمت الدولة العثمانية كما هُزمت الثورة العربية التي وجدها البعض سببًا مشاركًا في دعم جبهة الحلفاء علي حساب دول الوسط " الدولة العثمانية تحديدًا "، وهناك من اعتبر ثورة الحسين خيانة كبري أفضت لسقوط الدولة العلية، قد يكون الانضمام للحلفاء عاملًا مساعدًا في الهزيمة، لكن لا يمكن التغاضي عن سياسات الاتحاديين تجاه العرب تحديدًا، التي شكلت المادة الخصبة لبريطانيا، حيث ساعدتها في إزكاء روح القومية ودعم مُطالبات الانفصال، لتنتهي الحرب وتنتهي آمال العرب، حيث سقطت المنطقة في أتون الاحتلال، وباتت مشرذمة ومفككة، وهي النتائج التي ما تزال آثارها تتجلي بوضوح؛ مما جعلها ثورة غير مكتملة، ثورة عولت علي وعود وآمال لم تتخطَّ حاجز الخيال، وهنا يحضُرنا ما قاله الشاعر الألماني (George-Büchner) جورج بوشنر (١٨١٣- ١٨٣٧م) فقال "إن من يقومون بثورة إلي منتصفها فقط إنما يحفرون قبورهم بأيديهم"، وهو الواقع الذي عكسه مستقبل المنطقة بعد انتهاء الحرب العظمي، فقد غرقت المنطقة في أتون الفوضى والدسائس والصراعات التي يُعزي الفضل فيها للحرب العظمي، ربما نحن بحاجة لاستيعاب الماضي، وهنا يحضرنا ما قالته (Germaine-Tillion) جيرمين تيليون (١٩٠٧- ٢٠٠٨م) رائدة علم الأنثروبولوجيا وأحد أبرز داعمي المقاومة الجزائرية ضد الاحتلال الفرنسي، كما كانت من أشد المناوئين لوسائل القمع والتعذيب التي تُستخدم ضد الشعوب المحتلة، حيث تقول: "لا يمكننا الإعداد لبناء المستقبل دون الإلمام بأحداث الماضي".

وهنا يبقي السؤال؛ هل استفادت المنطقة بما ألَمَّ بها عقب ما مُنيت به إبان الحرب العالمية الأولى؟ أم انزلقت في صراعات وانقسامات لا جدوى منها سوي في دعم سياسة التشرذم التي تسودها؟ هل أدركنا قيمة العمل الدؤوب الذي جسدته لنا الصهيونية، وكيف جنت ثماره في ظل الواقع القائم؟ هل تخطينا النعرات الطائفية والمذهبية وأدركنا أن السلاح الأقوى في التخلي عن تلك الدعوات والتمسك بالشمولية للكافة، التي كانت ولا تزال خطرًا يهدد القوى الكبرى؛ مما يستدعي خموله، بل وربما موته بدعم حالة الانفصال عن تاريخ وحضارة المنطقة؟ لعل الإجابة تكمن فيما قالته تيليون؛ فالواقع الملموس الذي نشهده ما بين صراعات وحروب، لن يزيد المنطقة سوي انقسامًا، وهو ما يخدم أهداف الدول الكبرى في المقام الأول، فعودة المنطقة ككتلة واحدة ليست بعيدة المنال، لكنها تتطلب العودة إلي الجذور للوصول إلي الحقائق؛ مما يستدعي بذل المزيد من الاستقصاء والتحليل للأحداث التاريخية في الماضي والحاضر؛ لاستخلاص نتائجها وتكوين رؤية استطلاعية للمستقبل؛ مما ينعكس بالتبعية علي المنطقة، إذ سيصبح هناك رؤية تجاه الأزمات التي تتعرض لها وكيفية التعاطي معها، فكم نحن بحاجة لاستيعاب الماضي، لكي نستطيع إدراك الحاضر، وبالتبعية المستقبل، فأمة بلا ماضٍ، هي أمة بلا تاريخ، أمة بلا هوية، أمة بلا حاضر، وبلا مستقبل، أمة بلا وجود.

ISSN: 2090 – 0449 Online
UIF Universal Impact Factor, [0.1101].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.02].

باريز والباريزيون في رحلة الصفار (١٨٤٥-١٨٤٦م)



أ.د. مصطفى غطيس
أستاذ التاريخ القديم
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة عبد الملك السعدي - المملكة المغربية

مُلَخّص

أعجب الصفار بباريز إعجابًا شديدًا، كغيره من أصحاب الرحلات المغاربة الآخرين الذين اكتشفوها من بعده، ففيها شاهدوا أمورًا لم يسبق لهم أن رأوها أو سمعوا بها قط في المغرب؛ وأطلعهم الفرنسيون على ما لم يعرفوا له اسمًا، وأروهم من المبتكرات ما اعتقد بعضهم أنه "من فعل الجان". ويبقى الشعور بالتفاوت هو السمة الأساسية المميزة لرحلات الصفار ومَنْ أتى بعده من المغاربة إلى باريز. وهذا التفاوت هو تفاوت بين واقعين ماديين متناقضين لمجتمعي دار الإسلام ودار الحرب، وهو أيضًا تفاوت بين عقلين، عقل ورثة عصر النهضة والأنوار الذين رأوا في الرحلة فرصة للتعلم وحك عقل الرحالة وصقله مع عقل الآخرين، كما ذهب مونطيني de Montaigne إلى ذلك؛ وعقل ظل حبيسًا لنسق ونمط تفكير عقيم لم يعرف التطور إليه سبيلاً. ورحلته هذه التي هي وليدة ثقافة عصره، مكنته من إزالة الحجاب عن ذاته، والبوح بأمور لم يكن ليبوح بها، هذا الفقيه "الشديد التحفظ" لولا السفر الذي أسفر عن وجهه وأخلاقه، فأظهر منها ما كان خافيًا. وكان بعض المثقفين المغاربة في القرن التاسع عشر قد وقفوا على غرائب مَدَنِيّة الغرب التي حيّرت منهم الأذهان، ووصفوا، عجائب مخترعات الفرنسيين والمسيحيين عامة، وردوها إلى "العقل الظلماني" الذي به يدرك الكفرة هذه المخترعات التي "أظهرها الله على أيديهم"، والتي يزدادون بابتكارها توغلا في كفرهم؛ وهذا العقل في زعمهم، نقيض "العقل النوراني" الذي يدرك بفضله المغاربة والمسلمون عامة المسائل المعنوية، كالإيمان بالله والملائكة... فلا أدري، إذا استثنينا بعض المغفّلين والأمّيين الذين كانوا ضمن أعضاء هذه البعثات (بشهادة العمراوي والجعيدي)، هل كانت عقول الصفار ومَنْ زار بعده باريز ووصفها من المغاربة عقول نورانية أم ظلمانية؟

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ٠٧ مارس ٢٠١٨
تاريخ قبـول النشـر: ١٩ يونيو ٢٠١٨

كلمات مفتاحية:

باريس، رحلات المغاربة، الغريب والعجيب، المعتقدات، الصفار والباريزيات

معرِّف الوثيقة الرقمي: DOI 10.12816/0053283

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

مصطفى غطيس ، "باريز والباريزيون في رحلة الصفار".- دورية كان التاريخية.- السنة الحادية عشرة- العدد الواحد والأربعون؛ سبتمبر ٢٠١٨. ص٢٠٤ – ٢٢١.

مُقَدِّمَة

لاحظ بومي (Beaumier)، المترجم الفرنسي الذي رافق البعثة المغربية إلى باريز، أن الصفار كان خلال مدة إقامته في العاصمة «مشغولاً طوال الوقت [...]. وهو بصدد إنجاز بحث حقيقي». وثمرة هذا البحث هي رحلته السفارية هذه التي لم تكن بالنسبة للخارجية الفرنسية إلا «فرجة استعراضية خالية من الجوهر». لكنها جسدت بالنسبة لصاحب النص إرادة حقة لمعرفة الآخر (المختلف ثقافياً وفكريًا)، واكتشاف مجاله، ووصف ثقافته، من خلال ما رآه، وما سمعه، وما اطلع عليه - مترجمًا - في الصحف والمطبوعات الفرنسية، وهذا هو غرضه من هذه الرحلة(١). فلقد كان طوال مقامه في باريز دائم المقارنة بين النظائر والأضداد، والمفاضلة بين الذات والغير، ناظراً لكل شيء عند الآخر انطلاقاً من ثقافته وذوقه وملّته خاصة؛ لذلك نراه دائم الاستشهاد بالقرآن والحديث والمثل والشعر. فكيف اجتلى الصفار العاصمة الفرنسية، وما هي الصورة التي تشكلت لديه بخصوص الباريزين والباريزيات؟

بدأت رحلة الصفار السفارية[٢] إلى فرنسا يوم ١٨٤٥/١٢/١٣. ولقد وصلت البعثة المغربية إلى مرسيليا، بعد قضاء ليلة في ميناء بور بندر (Port-Vendres)، ثم استأنفت سفرها برا في اتجاه حاضرة باريز التي يسميها الصفار بـ «كرسي سلطنتهم وقرار مملكتهم[٣]»، و«هي قاعدة بلاد الفرنسيس وأعلم حواضرهم وكرسي مملكتهم[٤] ومسكن عظمائهم ومنشأ قوانينهم وشرائعهم ودار علومهم، بها يتفاخرون وفي سكاها يتنافسون، وبها وبأهلها في عوائدهم وآدابهم وحضارتهم يأتسون[٥] [=يتأسون]...». ولقد وصل أعضاء البعثة المغربية إلى باريز يوم الأحد ١٨٤٥/١٢/٢٨، وغادروها يوم الاثنين ١٨٤٦/٢/١٦[٦].

يَعتبر الصفار في توطئة رحلته أنه من الحزم لِمَنْ سافر وتغرب عن وطنه «أن يقيد كل ما سمع ورأى. لما قد يوجد في ذلك من العلوم والعبر، وما حصلت جم الفوائد إلا من مخالطات البشر[٧]». لذلك عزم على تدوين ما رآه وسمعه في رحلته إلى فرنسا[٨]، انطلاقاً من مرفأ تطوان. وظل وفيا لما سطره في بداية رحلته من أهداف لها؛ فلقد جعلها تذكرة لنفسه، ليخبر بها من سأله عن أحوال هذه البلاد من بني جنسه[٩]. لذلك نجده يخاطب القارئ -من بني جنسه-بقوله: «اعلم»[١٠]، أو «انظر[١١]»، أو «ولو رأيت[١٢]».

فطوال فصول الرحلة، كرر صاحبها أفعال رأينا، ورأيت، وأرونا، وشاهدنا، أو بصيغة النفي (لم نر)... وفيما يلي نماذج لمشاهدات الصفار في باريز، أو في طريقه إليها: «وقد رأينا في طريقنا[١٣]...»، «رأينا منها بباريز بيوتا كثيرة[١٤]...»، «ورأينا لهم بها صليبا[١٥]...»، «فرأينا فيه من الطبجيات والمدافع[١٦]...»، «أرونا كيفية حربهم بالمدافع في هذا المركب[١٧]،...»، « ولا يعرف حقيقة ذلك إلا من شاهده[١٨]». «فصل في ذكر مدينة باريز وما يتعلق بها مما شاهدناه بها[١٩]...»، «وهذه أشكال القناطر في هذه المدينة وفي غيرها مما رأينا[٢٠]، ... »، «فهذه المدينة بالنسبة لسائر بلاد الفرنسيس التي رأيناها[٢١]...»، «ولم نر مثل أكداشها ولا مثل خيلها في سائر بلادهم[٢٢]». «وبالجملة فهذه المدينة بالنسبة لسائر بلاد الفرنسيس التي رأيناها[٢٣]...»، «ولم نر مدة إقامتنا ببلادهم[٢٤]...»، «رأيت في كازيطة من كوازيطهم[٢٥]...»، «ومضوا وتركوا قلوبنا تشتعل نارا، لما رأينا من[٢٦]...»، «ومن أعجب ما رأيناه[٢٧]...».

وبالنسبة لما سمعه الصفار خلال سفره، أو ما أُخبر به، أو قيل له، فإنه استعمل الصيغ التالية: «وأخبرني بعض أهلها... »، «وأخبرني شخص آخر[٢٨]...»، «وذكر الرفعة أفندي في رحلته[٢٩]»، «وسمعنا على لسان غير واحد من أهلها[٣٠]»، «وسمعنا عنهم في هذا العام[٣١]، ... »، «وقيل[٣٢]...»، «و ما خلص إلينا علمه[٣٣]...». وعندما لا يتمكن الصفار من التحقق من معطياته، فإنه يصرح بذلك قائلاً مثلاً: «ولم أقف على تحقيق فيما يُعطى عليه عندهم وما لا،[٣٤]...»، كما أنه كرر عدة مرات « زعموا أنه»[٣٥]، أو «يزعمون أن...[٣٦]».

ولم يسم صاحب الرحلة فرنسا دائمًا باسمها، بل استعمل في وصفها أيضًا «هذه البلاد[٣٧]»، أو «هنا[٣٨]». وفي حديثه عن الفرنسيين عامة، والباريزيين خاصة، استعمل: «هؤلاء القوم[٣٩]»، أو «عندهم» التي كررها مرارًا[٤٠]، والتي تقابلها «عندنا». فالفرنسي والباريزي هو ذلك "الآخر" الذي يرى الصفار - "الذات"- « أنه مخالف لها أو مختلف عنها[٤١]». وتحدث عن بعض طباع الباريزيين كالخفة، والطيش، والحدة، والشراسة، والأنفة، وحب الرياء، والفخر، وذكاء العقل، وحدة الذهن، ودقة النظر، والظرافة والرقة، والأدب -حتى مع خدامهم[٤٢] - والحضارة، والمروءة الدنيوية، وعدم قنوعهم في معرفة الأشياء بالتقليد، وهم أصحاب جد في بيعهم وشرائهم وسائر معاملاتهم وتصرفاتهم،... فتجده يردد كلما وصف ذلك: «ومن طبعهم[٤٣]...»، أو «من أوصافهم أنهم[٤٤]...».

ويقارن الصفار في عدة حالات بين ما شاهده في باريز وبيوتها وأسواقها...، و«عوائد الفرنسيس وأحوالهم وأمورهم[٤٥]» عامة، وبين بلده، مستعملاً أحيانًا كلمة "عندنا" للدلالة على المغرب. فهو صاحب رحلة، وسواء شعر أم لم يشعر، وجد نفسه ينظر إلى الأشياء انطلاقاً من ثقافته وذوق جمهوره وقرائه[٤٦]: «وأما أشكال دورهم [الباريزيين] فإنها مخالفة لشكلنا،...[٤٧]»، «ولا تجد عندهم في أعراصهم هذه [في باريز] شيئا من أشجار الفواكه، أو دوالي العنب أو نَور له رائحة طيبة أو نبات مما نألفه في أعراصنا كالنعناع...[٤٨]»، «...وأرضهم على الجملة ليست أرض خصب وكلأ كأرض المغرب، إنما هي أرض صلبة قرعة خشنة،[٤٩]»، «وهذه المدينة [باريز] غاصة بأهلها، وهي بالنسبة لغيرها من بلدانهم بمنزلة يوم السوق عندنا مع الأيام التي لا سوق فيها، [٥٠] »، «... وهذا حمّامهم، وليس عندهم حمام على شكل حماماتنا[٥١]»، «وحوانيتهم كلها على شكل واحد في زخرفتها وأبوابها وزجاجاتها، ... وكلها متصلة بالأرض وليست مرتفعة عن الأرض كحوانيتنا[٥٢]»، «ولا يعجنون الخبز في ديارهم كما عندنا[٥٣]»، «فسعر الخبز الجيد أربعة صُلدي للرطل، ولا يباع بالعدد كما عندنا[٥٤]»، «ولكن شمعهم قليل الضوء، فالشمعة الواحدة من شمعنا تضيء كما تضيء ثلاثة أو أربعة من شمعهم[٥٥]»، « وليس عندهم الأتاي (الشاي) الجيد بل ولا المتوسط، إنما أتايهم (شايهم) حشيش يابس لا مذاق فيه للأتاي (للشاي) المعروف [في المغرب]، ولولا الحليب ما كان يشرب ولا اعتناء لهم به[٥٦].»، وطعامهم كله لا لذة له، وإن ملَحوه وفلفلوه[٥٧]، إلا فواكههم وحلاويهم، فهي «حسنة

لذيذة المذاق[٥٨]»، «وآلاتهم وغناؤهم لا يطربنا ولا يهزنا[٥٩]»، «وليس لهم بيت مال يجمعون فيه المال كما عندنا،[٦٠]».

كما يقارن في بعض الحالات دون أن يستعمل (عندنا) أو الضمير المتصل "نا"، فسياق الوصف في هذه الحالات، هو الذي يوحي بأن الرجل يقارن بما اعتاد عليه الناس في المغرب من مأكل ومشرب وملبس ومركب... فالمسافر الفرنسي مثلاً لا يمتطي الدابة كنظيره المغربي «بسرج ولا بردعة ولا غير ذلك، ... وإنما السفر هنا في الأكداش والكراريص والخيل تجرها، وهي على أشكال وأنواع[٦١]». كما أنه لم ير «أحدًا يخوض نهرًا بدابته ولا برجليه أبدًا[٦٢] »، وهو ما اعتاد الناس القيام به في المغرب. والطرق في فرنسا تختلف تمام الاختلاف عن طرق المغرب، فالفرنسيون لا يسلكون إلا طرقًا ذللا، لأنهم يولونها اعتناءً كبيرًا ويُعبِّدونها ويصلحونها ويتعهدونها، فتصبح والحال هذه مستوية مسطحة... «فالطريق عندهم كأنها سطح بيت لا يوجد فيها خضخاض ولا حفر ولا شوك ولا جر ولا غير ذلك[٦٣]»، كما هو الشأن بالنسبة للطرق المغربية التي لم تكن قد عُبِّدت بعد، وهو ما يفسر انبهار الصفار بها. ثم إن السفر في هذه الطرق المعبدة، بخلاف المسالك الوعرة في المغرب، يمكّن المسافر من التنقل ليل نهار في ظروف لا مشقة وفيها لا تعب، بفضل الأمان التام الذي يسود مناكب فرنسا، «فلا يخشى المسافر من لص ولا قاطع طريق ولا متعرض[٦٤]». ومدن فرنسا، بخلاف نظيراتها المغربية، لا تغلق أبوابها ليلاً، «وغالبها لا سور لها ولا أبواب، ففي أي وقت وصلتها تدخلها[٦٥]».

ولقد طرح مقام الصفار في باريز بعض الصعوبات الناتجة عن الاختلاف البيّن بين نمط عيش المغربي والفرنسي. فالمنازل الباريزية لم تجهز ببواليع لتصريف ماء الوضوء، الشيء الذي كان يعرقل هذه العملية، ويجبر صاحبنا على الاحتيال حتى تتم عملية التوضؤ بصعوبة. ويفسر الصفار سبب افتقار هذه المنازل للبواليع بعدم حاجة أصحابها لإهراق ماء الوضوء[٦٦]! وشوارع باريز شاسعة جداء، وممهّدة، وتخضع لنظام معين، بحيث أعدت الأرصفة على الحواشي للمشاة، وفُرش وسطها بالحجارة المنجورة لسير الأكداش. وهي تختلف عن أزقة المدينة المغربية، فلا يعلوها روشن ولا ساباط، إذ لو سُقّفت كنظيراتها المغربية لأظلمت البيوت المشرفة على هذه الجادات[٦٧].

والعاصمة الفرنسية دائبة الحركة، وهدير الأكداش والكراريص بها لا يفتر ليل نهار، وكأن خيلها لا تصفن أبدا[٦٨]، وهو ما فاجأ الصفار المتعود على هدوء المدينة المغربية وسكونها ليلاً. ولعله استحضر الآية: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا﴾[٦٩]، خلال أرقه بسبب ما يسميه بالهول والفرقعة وارتعاد واهتزاز زجاج النوافذ المطلة على هذه الجوادّ التي لا تعرف معنى السبات[٧٠]. وحوانيت باريز تختلف هي أيضا عن حوانيت المغرب، ولا تخضع لتوزيع معين حسب الأسواق المختصة في بيع هذا المنتوج أو ذاك، كما كان الحال في المدينة المغربية، «فتجد حانوت اللحم والسمك مجاورة لحانوت البز والجواهر ونفيس السلع، وهما في النظافة سواء[٧١]».

حاضرة وسكان في غاية النظافة

لقد لفتت ظاهرة نظافة العاصمة الفرنسية انتباه الصفار، خارج البيوت الباريزية وداخلها، فكل ما تحتويه هذه الحاضرة في غاية النـظافة، سواء تعلق الأمر بسكانها أو أكداشها أو حيواناتها! فللباريزيين «اعتناء تام بالنظافة الظاهرة في بيوتهم[٧٢] وأزقتهم[٧٣] وحوانيتهم وأبدانهم وملابسهم، ...[٧٤]».

وكرر الصفار مرارا ملاحظاته بخصوص هذه الظاهرة، في كل المجالات التي ارتادها في العاصمة وأرباضها. وكان قد وصف البيت الفرنسي بمختلف مرافقه وأثاثه وزخرفته ومحتويات غرفه. ولاحظ أن فراش هذه الغرف المعدة للنوم، «بغطائه ووطائه وستوره، في غاية النظافة واللين[٧٥]». وحتى الإناء المعد للبول نظيف، وكذلك "الفويطات" المخصصة للتنشف، فهي نقية[٧٦]. ولم تفت الصفار ملاحظة سُمُط الموائد التي أكل حولها خلال المآدب التي استدعي إليها، والتي كانت ناصعة البياض، في غاية النظافة[٧٧]. ووصف هذه المآدب وما قدم فيها من طعام وشراب، ولاحظ أن الأطباق تغير بعد الانتهاء من تناول كل صنف من أصناف الطعام التي يتم تقديمها خلال الوجبة، «ويرون أن ذلك أبلغ في النظافة[٧٨]». وأكداش باريز، أيضًا، كلها في غاية النظافة[٧٩]. ولما زار حديقة حيوانات باريز، استرعى انتباهه نظافة الزرافة[٨٠]... وخلال زيارته لمدرسة من مدارس باريز، قال وهو يصف مرافقها «... والكل في غاية النظافة والإتقان[٨١]»، بل حتى حبوبهم وبعض فواكههم تجدها في غاية البياض والصفاء، كالقمح الباريزي مثلا[٨٢]، أو تفاحهم وإجاصهم، «وهما في غاية من الصفاء سالمان من الآفات[٨٣]».

كيفية تنزه الباريزيين ونشاطهم وحرصهم على التكسب

يختلف تنزّه الباريزيين عن تنزّه المغاربة الذين افتقروا آنذاك إلى متنزهات على شكل حدائق عمومية كتلك الموجودة في العاصمة الفرنسية. وفيها شاهد الصفار الناس، رجالاً ونساء، آخذين بأيدي بعضهم البعض، هذا مع صاحبه وذاك مع خليلته، يتماشون «وهم يتحدثون وينظرون[٨٤]». ويأبى صاحب الرحلة إلا أن يقارن ما رآه من تفسح الباريزيين في هذه المتنزهات بتنزه

ذويه قائلاً: «وليست نزهتهم بالأكل والشرب بل ولا بالجلوس[٨٥]»، كما هو الشأن في المغرب.

ولقد بدا الباريزيون للصفار كأنهم شعلة نشاط، يكدون الليل والنهار لا يفترون، ولا يجلسون إلا في وقت الأكل[٨٦]، وبمجرد ما يفرغون منه ينتصبون واقفين. بل حتى خلال أكلهم، لاحظ الصفار خلال زيارته لإحدى المدارس الباريزية، أن تلاميذها ينصتون وهم يتناولون طعام الغذاء لقارئ يتلي عليهم فصولاً من كتاب ما، في علم التاريخ ونحوه، لئلا تذهب تلك اللحظة ضائعة[٨٧]. فالجلوس، في نظره، عندهم عيب، ولا يقعد منهم إلا النساء[٨٨]، وذلك حتى خلال الحفلات والمآدب التي حضرها الصفار بين الملأ. فهم يتقدون نشاطا لحرصهم على التكسب؛ «رجالهم ونساءهم لا يتقاعدون ولا يكسلون، والنساء مثل الرجال في ذلك أو أكثر. ولا تجد أحدا منهم خاليا عن شغل،[٨٩] ...». « ومن حرصهم على التكسب، أنك لا تجد عندهم فقيرا قادرا على الشغل يسأل الناس ويمنعونه من ذلك، ويرون أن إعطاء القادر على الشغل فيه إعانة على الكسل وعدم التكسب[٩٠]».

وإذا جلس الباريزيون فإنهم لا يفعلون ذلك كالمغاربة، فهم لا يعرفون اقتعاد البسيطة، ولا يجلسون إلا على الكراسي إن هم جلسوا. ولم ير الصفار طوال مدة إقامته بفرنسا أحداً منهم جالسًا على الأرض مباشرة. ويرى أنهم لا يفعلوا ذلك لأن لباسهم لا يطاوعهم نظرا لضيق سراويلهم، ثم إنه ليس من عادتهم خلع النعال إلا إذا دخلوا فراش النوم[٩١] ! وعلى الرغم من كون الباريزيين يدأبون في عملهم، «ولا تراهم إلا بعضهم يموج في بعض[٩٢]»، كـ "العفاريت"، على حد تعبير العمراوي، فلا ازدحام أمام المتاجر، على الرغم من كبر المدينة وارتفاع عدد سكانها وكثرة الحركة فيها، و«لا تجد شيئًا عندهم بالازدحام عليه[٩٣]»، مع أنهم لا يدخرون القوت في منازلهم، كالمغاربة.

ضبط الباريزيين لأمورهم وترتيبها

ولقد انتبه الصفار إلى ضبط الباريزيين والفرنسيين عامة لأمورهم غاية الضبط. وكرر هذه الكلمة مرارًا وقرنها بالحزم والإتقان وعدم الغفلة في الأمور والاستعداد لها قبل أن تنزل بهم، والترتيب الحسن ووضع الأشياء في محلها، وبناء أمورهم كلها على أصح أساس[٩٤]. وكما كرر كلمة "ضبط" مرارًا، فإنه ردد أيضًا كلمة "ترتيب" طوال رحلته، سواء تعلق الأمر بالمدافئ الزراعية الباريزية التي وضعت فيها الأصص التي زرعت فيها أشجار البرتقال على أحسن ترتيب[٩٥]، أو بالجيش[٩٦]، أو بالطعام[٩٧]، أو بالمكتبات الباريزية وكتبها المسفّرة الحمراء الجيدة، والمرتبة أحسن ترتيب[٩٨]. ويقترن الترتيب في رحلة الصفار بوضع الأشياء في محلها، وهي الجملة التي كررها كلما تعلق الأمر بالجيش الفرنسي الذي، نظراً لتنظيمه المحكم، برًا وبحرًا، كان يلفت إليه أنظار الصفار ومرافقيه[٩٩]. وأضاف الصفار لخصال الباريزيين والفرنسيين التي ذكرنا بعضها، حسن تدبيرهم وإتقانه، والتبصر العام بأمور دنياهم[١٠٠]، واستعدادهم للأمور قبل أن تنزل بهم[١٠١]. كما لاحظ صاحب الرحلة النظام[١٠٢] الذي يميز حياة الفرنسيين في باريز وغيرها من الحواضر الفرنسية، وهو ما لم يتعود عليه في بلده. ألم يقل الحجوي بعده ببضعة عقود «إن أبغض شيء للمغاربة النظام، اسمه ومسماه»[١٠٣].

التدوين

أظهر الصفار حب استطلاع كبير خلال مقامه الباريزي، وسجل أموراً كثيرة في أوراقه تسجيلاً مفصلاً. فلم تفته مثلاً ملاحظة الدواة والقلم، وسائر آلات الكتابة في البيوت الباريزية كلما زارها ووصف محتوياتها[١٠٤]، وهي الآلات التي كانت منعدمة في معظم البيوت المغربية، بل وحتى في بعض إدارات المخزن (الدولة المغربية) في مطلع القرن العشرين، كباشوية القصر الكبير مثلاً، لما زارتها الكاتبة الإنجليزية فرنسيس مكنب (Frances Macnab) في أبريل ١٩٠١[١٠٥]. كما لاحظ خلال زيارته لدار "الإصطنبا"[١٠٦] أن عمالها دؤوبون على عملهم، نشاطهم لا يفتر، وتعجب للعدد الهائل من الكتب الذي يخرج من هذه المطبعة، متسائلا أين تدخل هذه الكتب؟ ثم يجيب نفسه بنفسه قائلاً: «ولا ترى عندهم مكانًا خاليًا من الكتب، لهم بها استيناس واستفادة[١٠٧]». فالباريزيون كلهم يعرفون القراءة والكتابة، ويدونون في الكتب كل ما يسمعونه أو يرونه أو يستنبطونه أو يبلغ إليهم علمه، ويحفظونه في دواوينهم على مر الأيام[١٠٨]. ولا يتكلون على حفظهم - كالمغاربة - في شيء من الأشياء خوف النسيان والضياع كما قيل:

العلم صيد والكتابة قيده قيّد صيودك بالحبال الموثقة[١٠٩]

ومن الجهالة أن تصيد حمامة فتتركها بين الأوانس مطلقة[١١٠]

وأورد الصفار عدد سكان باريز خلال مقامه بها (مليون نسمة)، - ولا إحصاء آنذاك لسكان الحواضر في المغرب - مبديا عدم استغرابه بتعداد الفرنسيين لسكان عاصمتهم - وباقي مدنهم - لأن كل من ولد أو مات فيها، أو قدم إليها أو سافر منها، يكتبونه ويزمّونه، وهذا شغل من هو متصد لذلك على الدوام، وكذا دأب غيرهم من سائر الروم[١١١]. وتربية الباريزيين والفرنسيين عامة، بما فيها احترام الآخر (الغريب)، كيفما كان جنسه أو دينه، تعتمد اعتماداً كبيرًا على ما يتعلمونه ويقرؤونه في الكتب، لتكون لهم بذلك المزية على غيرهم[١١٢]. والاهتمام الكبير بالقراءة والكتابة لا يقتصر على الخاصة، بل يشمل حتى أصحاب الحرف. فلإتقان صنعته، لابد للحرفي أن يكون عارفًا بالقراءة والكتابة، ثم إنه مطالب بالإبداع في صنعته والإتيان فيها

بالجديد الذي لم يسبق إليه، وهذا لعمري لن يتأتى له إلا بالقراءة والكتابة(١١٣).

وهم لا يكتفون بمعرفة الأشياء بالتقليد، بل يجربون، «ففي التجريب علم الحقائق(١١٤)»، ويبحثون عن أصل الشيء ويستدلون عليه ويقبلون فيه ويردون(١١٥). والعالم عندهم ليس هو عالم الدين(١١٦)، كما كان يعني ذلك هذا المصطلح في المغرب حينئذ، أو القسّيس الذي يعرف أصول دين النصرانية وفروعها؛ بل هو المنكبّ على «العلوم العقلية الدقيقة»، والذي «من له القدرة على استكشاف الأمور الدقيقة واستنباط فوائد جديدة، وإقامة الحجج السالمة من الطعن على ما أبداه، وردّ ما عارضه به من عداه(١١٧)».

وذكر الصفار بعض هذه "العلوم العقلية الدقيقة" التي يتعاطاها الباريزيون والفرنسيون عامة، كعلم جرّ الأثقال(١١٨)، والحساب والهندسة، وعلم الفيزياء، وعلم الكيمياء الذي مداره على علم معرفة طبائع ذوات الأشياء، كجذب المغناطيس الحديد وتموج الهواء بالصوت الذي يسير فيه، وغير ذلك مما لم يعرف له اسما(١١٩). وكيفية التصوير والتشريح(١٢٠)... وعلم التجارة عندهم كذلك من جملة العلوم التي تدرس(١٢١)؛ بل حتى القفز على الأشياء المرتفعة كحبل ممدود وغير ذلك مما يعد عند بعض الناس لعبا، هو عندهم علم من العلوم يقرأ ويدرس ويتعلم بالكيفية حسا(١٢٢). ولهم مدارس حتى في علوم الطبخ والغرس والبناء والزراعة ومعالجة النباتات وإنتاج الحيوانات وغير ذلك(١٢٣). وتعلم هذه العلوم لا يوجد إلا عند هؤلاء القوم(١٢٤).

الغريب والعجيب في مشاهدات الصفار

وقف الصفار مرارًا خلال مقامه الباريزي أمام مشاهد استغربها ورآها في تعجب. واستعمل تارة "عجيب"، وتارة "غريب"، وفي بعض الأوصاف استعملهما معا ليعبر عن مدى تعجبه وانبهاره بما رآه. فمن بين حكم الباريزيين العجيبة "ضوء اسبيريطو" الذي «من عجيب أمره أنه لا ينطفئ ولو نفخت عليه بمنافخ الدنيا(١٢٥)...». ونعت رقص راقصات مسرحية غنائية في "التياترو" بالعجيب(١٢٦). ووصف الديكور المسرحي بعد رفع الستار، خلال أحد العروض الثلاثة التي حضرها ما بين ١ و٧ فبراير ١٨٤٦، بالصور العجيبة والأشكال الغريبة(١٢٧). ثم يخاطب القارئ بإحدى الصيغ التي رأينا، وكأنه يريد منه أن يشاركه تعجبه قائلاً: «... ولو رأيت سيرتهم وقوانينهم لتعجبت منها غاية العجب(١٢٨)». ونراه يقرن بين الغريب والعجيب كلما شاهد مخترعًا من مخترعات الفرنسيين التي لم يسمع بها من قبل. وهكذا قال بعد زيارته لدار الفيزياء: «وفي هذه الدار الآت غريبة وأشكال عجيبة(١٢٩)». كما قرن بينهما لما حضر بصحبة الملك الفرنسي (Louis-Philippe) استعراضا للجيش أُبهر بنظامه، فكتب: «وما أقدرهم على الحروب وما أقواهم على عدوهم، لا بقلوب ولا بشجاعة ولا بغيرة دين، إنما ذلك بنظامهم العجيب وضبطهم الغريب،...»(١٣٠). وجسور باريز المستحدثة غريبة الشكل(١٣١)، شأنها شأن الشمس الباريزية الغريبة كل الغرابة زمن الشتاء(١٣٢).

المعتقدات

لما زار الصفار "دار الكتب" في باريز، اطلع، من بين ما اطلع عليه فيها، على بعض الكتب العربية بخطوطها المختلفة، المطبوعة منها والمخطوطة، وكان من بينها مصحف كبير الجم يحمله شخصان، خطه مشرقي «لم يرَ مثله حسنا وبهجة ورونقًا وكمالاً. ولا يوصف ما فيه من الحلية والذهب(١٣٣)...». وتأثر صاحبنا لما رأى كتاب المسلمين المقدس بأيدي «الكفرة»، وإن كان «في غاية من الحفظ والصون، ولا يلحقه من الأذى إلا مس المشركين له(١٣٤)». فالباريزيان حاملاً المصحف، والمسيحيون عامة، كفرة ومشركون، انمحى نور الإيمان من قلوبهم، لأن الله أضل بعدله من كُتبت عليهم الشقاوة وكانت صفقتهم خاسرة، حسب الصفار(١٣٥)، الذي استغفر ربه في نهاية الرحلة مما أبصرت عيناه في باريز وفرنسا «من المناكر الشنيعة»، وسمعت أذناه «من الإشراك والكفريات الفظيعة، ومن مخالطة أهل الضلال(١٣٦)».

ومرجعية الصفار الدينية واضحة، فهي التي صبغت جل تمثلاته، انطلاقًا من أن «الأنا مؤمن طاهر، والآخر رجس من الشيطان، كافر عفن، محرم الاختلاط به ومجالسته، ... »(١٣٧). وبالنسبة للمسلمين، فإن الله لا يقبل دينا من أحد سوى الإسلام، عملا بالآيتين: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (١٣٨)﴾ ، و﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ(١٣٩)﴾؛ ومن ثَمَّ فدين الآخر مرفوض، ومُنتقص منه ومستهزأ به، لأنه غير مفهوم. فالحقيقة بالنسبة للمسيحي تنقلب إلى زعم في رأي الصفار، ومعتقد المسيحي باطل انطلاقًا من الآيات: ﴿مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ(١٤٠)﴾؛ و﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ(١٤١)﴾؛ و﴿ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ(١٤٢)﴾. والصليب المنصوب في كنائس عبدة الأوثان-القائلين بالأبوة والبنوة-والذي يعبدونه ويعظمونه ويصلّون عليه، حسب الصفار، سيكسره عيسى عليه السلام عند نزوله، تكذيبًا لهم وإبطالاً لما يدعونه من تعظيمه ولإبطال دين النصرانية(١٤٣)؛ «... تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرًا(١٤٤)». وما زادتنا رؤية ذلك إلا تبصرًا

بكفرهم واطلاعًا على إبطال معتقدهم وسخافة عقولهم. فالحمد لله الذي هدينا للملة الحنيفيّة،... »[١٤٥].

الصفار والباريزيات

إذا كان الفرنسيون "سخاف العقل" في أمور دينهم، في رأي الصفار، فإنهم "حداد البصيرة" في أمور دنياهم، لما جبلوا عليه من الإتقان والحزم والضبط وحدة العقول وحسن الإعداد والتدبير. وهكذا فالفرنسي سخيف العقل وحادّ البصيرة في الآن نفسه، وهذا لعمري من أكبر تناقضات صاحب الرحلة الذي استغفر ربه مما رأت عيناه من المناكر ومخالطة أهل الضلال، وهو الذي أفاض في وصف مفاتن النسوة في باريز التي «لنسائها نصيب من الجمال والبياض وخصب البدن[١٤٦]»، وأبهره منهن رقة خصورهن ونحافتها، وثقل أردافهن... فتحير من شدة الوجد ولاذ بالشعر العربي[١٤٧] ليعبر عن افتتانه بهؤلاء النسوة العبال، ثم أنشد قول الشاعر:

أسيلاتُ أبدان رقاقٌ خصورها
وثيراتُ ما التفتْ عليه المآزر[١٤٨]

ولقد وله الصفار في مجالس حسان باريز، ونسي أنه بين المشركات الكافرات من أهل الضلال اللاتي شددن انتباهه، فوصف مفاتنهن وحليهن بدقة متناهية، وهام بهن أشد الهيام. وكلما أقبلت عليه إحداهن اشتهى أن يمسكها من خصرها مستحضرا أبيات أبي الفضل بن أبي الوفاء[١٤٩]:

قد رق لي خصره المضنى فناسبني
فقلت خير الأمور الأنسب الوسط
وقد خفى الردف عني من تثاقله
فقلت هذا على ضعفي هو الشطط[١٥٠]

ووصف صاحب الرحلة المجلس الذي "خفى عنه الردف من ثاقله" فيه، منشدا آخر أبيات أبي الحسن الجزار التي أوردها صاحب المستطرف في المجلد الثاني من مؤلفه:

في مجلس ضحكت أرجاؤه طربا
لأنه ببديع الزهر مفروش[١٥١]

وأردف هذا البيت ببيتين للبيطار[١٥٢]:

يقولون هذه[١٥٣] أم عمر قريبة
دنت[١٥٤] بك أرض نحوها وسماء
ألا إنما قرب الحبيب وبعده
إذا هو لم يوصل إليه سواء

ثم بلغ قمة وصفه للباريزيات في الفقرة التالية التي نراه من خلالها قد تحير من شدة الوجد «ببنات الروم البارعات في الحسن والجمال، متجردات الأجياد والنحور، رقاق الخصور، ثقال الأرداف، عراض الصدر، يُخجلن بحسنهن الشموس والبدور. عليهن من الحلي والحلل ما لا يصفه واصف ولا يضبطه عارف، قد شمرن عن أذرع كأنهن البرق الخاطف، يبهرن العقول بلَماهن المعسول، ورشاقة القدود وحمرة الخدود، وتثني الغصون وتليين المعاطف.... »[١٥٥].

ويبدو أن الفقيه الصفار الذي طلب من ربه أن يعيد للإسلام عزته، ويجدد للدين نصرته[١٥٦]، تناسى خلال الليلة الراقصة التي دعا ملك فرنسا (Louis-Philippe) أعضاء البعثة المغربية إليها[١٥٧]، الآية: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ...﴾[١٥٨]، لأن صواحب الخصور الرقاق والأرداف الثقيلة... أبهرن عقله، وحدق إليهن فرأى أن سواد العين والحاجبين معدوم عندهن، لذلك يزينهن لبس السواد ويواتيهن أكثر من غيره من الألوان... واستحضر وهو يصف ذلك بيتين لأحمد بن أبي فتي[١٥٩] :

رأيتك في السواد فقلت بدر	بدا في ظلمة الليل البهيم
وألقيت السواد فقلت شمس	محت بشعاعها ضوء النجوم

نظرة الصفار للفرنسين، الظاهر والباطن

لخص الصفار ما جاء في الكلمة التي ألقاها رئيس البعثة المغربية، عبد القادر أشعاش[١٦٠]، أمام ملك فرنسا (Louis-Philippe) في باريز، والتي ذكره فيها بما «يليق به مما فيه مداراته، وذكر ما وصل إليه من إحسانه والفرح به منذ حل في بلاده ودخل في ولايته. وكل ذلك من المدارات [هكذا] الواجبة في مثل ذلك المقام، ودارهم ما دمت في دارهم إلخ،[١٦١]».
والمداراة هنا هي مداراة العدو وخداعه ومصانعته ومراوغته، اتقاءً لشره. ألم يقم الملك الفرنسي باستدعاء أعضاء البعثة المغربية لحضور استعراض الجيش، وكان ذلك حسب الصفار، إكرامًا لهم واعتناء بهم في الظاهر، وزيادة في تبكيتهم والتنكيت عليهم في الباطن[١٦٢]. وقبيل مغادرة البعثة المغربية فرنسا، في طريق رجوعها من باريز، توجه الفرنسيون بأفرادها إلى أكبر قواعدهم البحرية على البحر المتوسط، مرسى طولون (Toulon)، لحضور مناورات عسكرية على متن إحدى سفنهم الحربية التي يسميها الصفار بالنابيوس (كلمة إسبانية: **navío**)، لأن الفرنسيين، في رأي صاحب الرحلة، يحبون اطلاع "الآخر" على ما عندهم، جليلاً كان أو حقيرًا. وفعلهم هذا كان، حسب الصفار، «في الظاهر فرحة، وفي الباطن تخويف وقرحة، مع أنّا والحمد لله لا نخافهم وإنما نخاف الله»[١٦٣]. فاستعراض القوات البرية والبحرية أمام البعثة المغربية لم يكن إلا نية مبيّتة قصدها " تبكية أعضاء الوفد المغربي والتنكيت عليهم، وتخويفهم وتقريحهم...".

وبالتالي، فالفرنسيون قوم كفرة لا يؤمَنون ولا يمكن أن يُطمأن إليهم(١٦٤). ولقد استحضر صاحب الرحلة وهو يتحدث عن مداراة الفرنسيين حديثًا نبويًا وأشعارًا قوامها التّضريس، وهو مبالغة في الضّرس، ومحاربة العدو، وترقيص القرد، والنار وإحراقها، واللعن؛ لعن المشركين وأهل الضلال.

ولنبدأ باللعن الذي يبرره الصفار بالحديث الذي أورده البخاري في صحيحه: «إنّا لَنَكْشِر [وليس نكثر كما ورد في نص الرحلة] في وجوه قوم قلوبنا تلعنهم(١٦٥)»، والقوم في هذا السياق هم الفرنسيون، ومداراتهم والتكشير في وجوههم «لا لوم فيه ولا عتاب»(١٦٦). ثم يورد الصفار مجموعة من الأبيات الشعرية كلها تعالج موضوع المداراة ومراوغة العدو ومصانعته... ويبدأ ببيت زهير بن أبي سلمى، دون أن يسميه، مكتفيا بـ «ولله درّ من قال(١٦٧)»:

ومن لم يصانع في أمور كثيرة   يضرّس بأنياب ويوطأ بمنسم

وقال آخر(١٦٨):

سالم إذا أنت لم تستطع محاربة

واغلب إذا أنت لم تقدر على الغلب

والـق العـدو بـوجـه بـاسـم

حتى إذا انقلبت دنيـاه فـانقلب

وقال آخر(١٦٩):

فلله در امرئ(١٧٠) عـارف

يجاري(١٧١) الزمان على فطنته

يجازي الصديق بإحسـانه

ويبقي العدو إلى مدته(١٧٢)

ويلبس للدهر ثوب(١٧٣) الرضى

ويشطح(١٧٤) للقـرد في دولته

وقال آخر(١٧٥):

وإذا عجزت عن العدو فداره

وامــزح لــه إن الـمـزاح وفـاق

فالنار للماء(١٧٦) الذي هو ضدها

تعطي النّضاج، وطبعها الإحراق(١٧٧)

خَاتِمَةُ

لقد أعجب الصفار بباريز إعجابًا شديدًا، كغيره من أصحاب الرحلات المغاربة الآخرين الذين اكتشفوها من بعده، كالعمراوي والجعيدي والحجوي والسايح والفاسي والناصري... الذين استشهدت بنصوص رحلاتهم كلما وصفوا ما سبقهم الصفار إلى وصفه في العاصمة الفرنسية، وقد كان بعضهم أكثر دقة في وصفه لها من الصفار. ففيها شاهدوا أمورًا لم يسبق لهم أن رأوها أو سمعوا بها قط في المغرب، وأطلعهم الفرنسيون على ما لم يعرفوا له اسما، وأروهم من المبتكرات ما اعتقد بعضهم أنه "من فعل الجان". ويبقى الشعور بالتفاوت هو السمة الأساسية المميزة لرحلات الصفار ومَنْ أتى بعده من المغاربة إلى باريز. وهذا التفاوت هو تفاوت بين واقعين ماديين متناقضين لمجتمعي دار الإسلام ودار الحرب، وهو أيضًا تفاوت بين عقلين، عقل ورثة عصر النهضة والأنوار الذين رأوا في الرحلة فرصة للتعلم وحك عقل الرحالة وصقله مع عقل الآخرين، كما ذهب مونطيني (de Montaigne(١٧٨)) إلى ذلك؛ وعقل ظل حبيسًا لنسق ونمط تفكير عقيم لم يعرف التطور إليه سبيلاً، وبقي يردد بعد الصفار أن بغض النصارى "من قواعد ديننا ومذهبنا"... وهكذا لم يحل مقام الصفار في عاصمة النور بينه وبين الموروث الشعري العربي الذي استعان به ليعبر عن افتتانه بالباريزيات، كما افتتن من قبله عمر بن أبي ربيعة، أوصف الشعراء لربات الجمال، بالمهفهفات الثقيلات الأرداف من غواني الحجاز. ورحلته هذه التي هي وليدة ثقافة عصره، مكنته من إزالة الحجاب عن ذاته، والبوح بأمور لم يكن ليبوح بها، هذا الفقيه "الشديد التحفظ" لولا السفر الذي أسفر عن وجهه وأخلاقه، فأظهر منها ما كان خافيًا.

وكان بعض المثقفين المغاربة في القرن التاسع عشر قد وقفوا على غرائب مدنِيّة الغرب التي حيرت منهم الأذهان، ووصفوا، عجائب مخترعات الفرنسيين والمسيحيين عامة، وردوها إلى "العقل الظلماني" الذي به يدرك الكفرة هذه المخترعات(١٧٩) التي "أظهرها الله على أيديهم"، والتي يزدادون بابتكارها توغلاً في كفرهم؛ وهذا العقل في زعمهم، نقيض "العقل النوراني" الذي يدرك بفضله المغاربة والمسلمون المسائل المعنوية كالإيمان بالله والملائكة... فلا أدري، إذا استثنينا بعض المغفّلين والأمّيين الذين كانوا ضمن أعضاء هذه البعثات (بشهادة العمراوي والجعيدي)، هل كانت عقول الصفار ومن زار بعده باريز ووصفها من المغاربة عقول نورانية أم ظلمانية ؟

الهَوامِشُ:

(١) ذكر الغزالي في **إحياء علوم الدين**، مع مقدمة في التصوف الإسلامي... بقلم د. بدوي طبانة، مكتبة ومطبعة "كرياته فوترا"، سماراغ، بدون تاريخ، ج٢، "كتاب آداب السفر"، ص. ٢٥٩: أن الإنسان لا يسافر «إلا في غرض والغرض هو المحرك».

(٢) هي رحلة سفارية كغيرها من الرحلات السفارية التي ازدوجت فيها «المهمة "الديبلوماسية" بصفة أخرى، هي صفة الاستكشاف وحب الاطلاع، وهي تعبير عن "إرادة المعرفة" كما يقول فوكو: معرفة "الآخر" واكتشاف ما في يده من أسباب التفوق والقوة»، انظر: سعيد بنسعيد العلوي، **أوربا في مرآة الرحلة**، صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم ١٢، الدار البيضاء، ١٩٩٥، ص. ٥٣.

(٣) **رحلة الصفار إلى فرنسا**، (١٨٤٥-١٨٤٦)، حققتها وقدمت لها سوزان ميللر، وعربها وشارك في التحقيق خالد بن الصغير، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، ٢٠٠٧، ص. ١٢٥.

(٤) سبق رفاعة رافع الطهطاوي الصفار في نعت مدينة باريس بـ «كرسي مملكة الفرنسيس... وقاعدة ملك فرنسا»، انظر: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢، ص. ١٠، ٣١، ٧٠، ١١٩.

(٥) **رحلة الصفار**، ص. ١٦٣، وص. ١٧٠-١٧١: «وبالجملة فهذه المدينة بالنسبة لسائر بلاد الفرنسيس التي رأيناها مدنا وغيرها كالحاضرة مع البادية، فكأن غيرها من المدن بالنسبة لها كله بادية»، وص. ١٩٨: «... حتى أن كبراء الأجناس يرسلون أولادهم لباريز لتعلم آداب الفرنسيس وتربيتهم، واختصت باريز بذلك لأنها دار ملكهم وأحضر بلادهم». ويسميها أحمد بن قاسم الحجري "أفوقاي"، **رحلة أفوقاي الأندلسي**، مختصر رحلة الشهاب إلى لقاء الأحباب (١٦١١ – ١٦١٣)، حققها وقدم لها: د. محمد زروق، ط ١، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، ٢٠٠٤، ص. ٢٣: «مدينة بريش، وهي دار سلطنة الفرنج»...، و ص. ٥٢: «هي دار سلطنة الفرنج، وبينها وبين مدينة روان نحو الثلاثة أيام، وطولها خمسة آلاف وخمسمائة خطوة، وعرضها أربعة آلاف وخمسمائة خطوة، وبيوتها عالية... وكلها عامرة بالناس...» ؛ وانظر: إدريس العمراوي، **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، تقديم وتعليق زكي مبارك، طنجة، ١٩٨٩، ص. ٥٥ : «قاعدة ملكهم». وكان العمراوي قد قضى بباريز اثنين وأربعين يوما، وحل بها يوم الأربعاء ٢٠ يونيو ١٨٦٠، وغادرها يوم السبت ٢ غشت ١٨٦٠: ص. ١٠٠، وص. ١٢٤. ويسميها إدريس الجُعيدي السلوي في **إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار**، حققها وقدم لها عز المغرب معنينو، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي ٢٠٠٤، ص.١٤٥: بـ «قاعدة باريس، ذات الحسن الفريد، الجامعة لما تشتهيه النفس في الأرض على وجه ما تحب وتريد، إذ هي كما قيل جنة الدنيا بلا منازع، ومأوى الحكماء والعقلاء والنبلاء بلا معارض...». محمد بن عبد السلام السايح، **أسبوع في باريس**، ص. ٩ من مخطوط الخزانة الحسنية: «... حللنا مدينة باريز، وما أدراك من باريز. بهجة الدنيا ومنبت الحضارة ومهد الرقي ومنبثق العلوم، ... ديوان المبتدأ والخبر، ومرآة ما حضر وما غبر»، وص. ١١: «وقضينا بهذه العاصمة العصماء أسبوعًا...». محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، **الرحلة الأوروبية** (١٩١٩)، حققها وقدم لها: سعيد الفاضلي، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٣، ص. ٥٠: «... ولما دخلنا هذه المدينة أخذت الدهشة بأبصارنا وقلوبنا لما شاهدنا من جمالها الباهر. "وصف باريز": هي عاصمة افرانسا، بل عاصمة العلوم العصرية والآداب الأوروبية، والأخلاق الجميلة، والأموال الجليلة، والظرافة واللطافة والكياسة والسياسة... وبالجملة فهي حلية معاصم العواصم، وأجمل مدينة قُطعت إليها أكباد الرواسم.»؛ ص. ٨٩: «وبالجملة، فباريز دار العجائب ومجمع الغرائب»، وص. ١٦٥: «وداع باريز». عبد الله الفاسي الفهري، **المسامرة المسماة بحديقة التعريس في بعض وصف ضخامة باريس أو بالغصون الكاسية بأزهار وصف الديار الباريسية**، المطبعة البلدية بفاس، ١٩١٦، ص.٥٠: «... وفوق هذا وذاك إنها ليست عاصمة مائة مليون من البشر، أربعون في أرضها وستون في المستعمرات، وإنما عاصمة معظم الخافقين بما فيها من المزايا...».

(٦) بخصوص سفارة الحاج عبد القادر بن محمد أشعاش إلى فرنسا سنتي ١٨٤٥- ١٨٤٦، راجع:

Caillé (J.), Ambassades et missions marocaines en France, *Hespéris Tamuda*, I, Fasc. 1, 1960, pp. 65 -67.

كان الهدف من سفارة أشعاش إلى باريز، حسب وزير الخارجية الفرنسي وقتئذ غيزو (M. Guizot)، «هو اتخاذ المغاربة فرجة استعراضية لا أكثر. ووردت في مذكرات كَيزو معطيات إضافية عن الجوانب السياسية للسفارة المغربية، فقدمها على أنها فرجة خالية من الجوهر وليس لها مدلول حقيقي»؛ انظر: **رحلة الصفار**، ص. ٥٥، وص. ٦٣: «ومن الأمور الأكيدة التي لا يتسرب إليها أدنى شك، هو أن أهم ما خلفته تلك السفارة من أثر حقيقي هو الرحلة في حد ذاتها».

(٧) **رحلة الصفار**، ص. ١١٤ -115، وانظر ص. ٧١: «كتب بومي (Beaumier) إلى دو شاستو (de Chasteau) [القنصل الفرنسي في طنجة بما يلي: «إن الفقيه... مشغول طوال الوقت. وإن لديه موهبة عقلية نادرة، وهو بصدد إنجاز بحث حقيقي، فقد كتب أشياء كثيرة». وانظر: أحمد الرهوني، **عمدة الراوين في تاريخ تطاوين**، ج ٦، تحقيق جعفر ابن الحاج السلمي، منشورات جمعية تطاون أسمير، تطوان، ٢٠٠٦، ص. ١٦٨، الهامش: ٥٢٨: «إلا أنه [محمد بن عبد الله الصفار] كان دؤوبًا على المطالعة لآخر عمره والمذاكرة،

حسبما يشهد له به ما هو مكتوب بهوامش ما اقتناه من الكتب آخر مدته».

(٨) يسمي الصفار فرنسا في رحلته "بلاد الفرنسيس" ص. ١٦٣؛ ١٧٠، ويعني بها أرض الفرنسيين، و"فرانسا". وتجدر الإشارة إلى أن اسم هذا البلد لم يرد سابقا إلا تحت عبارة "بلاد الفرنسيس"، كما تشهد بذلك نصوص الوثائق المخزنية. وحين حل الصفار بفرنسا وسمع بتسميتها الأصلية: فرانس (France)، شرع هو الآخر في استعمالها. انظر: المصدر السابق، الهامش ١، ص. ١١٨-١١٩. وبالنسبة للفرنسيين، فإنه يسميهم بالفرنسيس: نفسه، ص. ١٦٣؛ ١٩٨.

(٩) المصدر السابق، ص. ١١٥. وذهب الحجوي مذهب الصفار في رحلته، فقيد ما شاهده في سفره «... لإفادة أهل المغرب الذين لم يرحلوا ولم يعرفوا شيئًا من أحوال أوربا...»؛ انظر: الحجوي، **الرحلة الأوروبية (١٩١٩)**، ص. ٣١.

(١٠) **رحلة الصفار**، ص. ١٢٧؛ ١٦٣؛ ٢٠١.

(١١) نفسه، ص. ٢٣٩.

(١٢) نفسه، ص. ٢٣٣.

(١٣) نفسه، ص. ١٣٧.

(١٤) نفسه، ص. ١٣٩.

(١٥) نفسه، ص. ١٤٨.

(١٦) نفسه، ص. ١٦٠.

(١٧) نفسه، ص. ١٦١.

(١٨) نفسه، ص. ١٦٢.

(١٩) نفسه، ص. ١٦٣.

(٢٠) نفسه، ص. ١٦٨.

(٢١) نفسه، ص. ١٧٠.

(٢٢) نفسه.

(٢٣) نفسه.

(٢٤) نفسه، ص. ٢٠١.

(٢٥) نفسه، ص. ٢٠٩، ويعرفها العمراوي بـ «ورقات الأخبار المسماة بالكّازطات»، انظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٨٠؛ وص. ٩٧: «ومما يستعينون به على أمور الصحافة التي يسمونها بالكّازطات، ويسمونها أيضًا الجرنالات...»؛ ص. ٩٩: «... وقد أحدثوا نوعا منها باللسان العربي، يخرج على رأس كل خمسة عشر يومًا يذكرون فيه لب ما تضمنته تلك، (...) فكنا نرى فيها العجب وكنا نعرف خبر العلم وحقائق البلدان وتفاصيل دولهم وغير ذلك ونحن في البيوت...». الجعيدي، **إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار**، ص. ١٥١: «... وإنما ترى كل واحد جالسا على شليته يشرب الدخان وهو مشغول بكّزيطته. فما أعظم تولعهم بهذه الكّزيطات ! ولعلها عندهم من المفرحات المنشطات، وإن كانت هذه من ذلك القبيل، فصن نفسك عنها يا نبيل». وانظر: العباس بن إبراهيم السملالي، **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**، مراجعة عبد الوهاب ابن منصور، ج ٣، ط ٢، الرباط، ١٩٩٧، ص١٨٣، الهامش ١: «جمع كّازيطة (La Gazetta)، الصحيفة في العامية المغربية القديمة، والكلمة مما دخل إلى اللهجة المغربية من اللغة الإسبانية. يقال إن بعض علماء المغرب الجامدين ألف في بداية هذا القرن الرابع عشر الهجري كتابا سماه "**الضرب بالزراويط على رأس من يقرأ الكّوازيط**".

(٢٦) **رحلة الصفار**، ص. ٢٣٣.

(٢٧) نفسه، ص. ٢٣٩.

(٢٨) نفسه، ص. ١٦٣.

(٢٩) نفسه. ولقد اعتمد العمراوي هو الآخر على كتاب رفاعة الطهطاوي وتأثر به، انظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٦٠: «... فقد كنت كذّبت في ذلك [غلاء ثمن الدور الباريزية وكرائها] حتى رأيته مذكورا في رحلة الشيخ رفاعة المصري»؛ ص. ٨٩: «وكنت أضحك من ذلك [الكمديات] وأعده من جملة المزاح الذي لا يعبأ به ولا يوبه له وأنه ليس من الجد في شيء حتى وقفت على كلام الشيخ رفاعة المصري في رحلته، حاصله أنها أمور جدية في صفة الهزل... ». وكان الشدياق قد صحح بعض معلومات الطهطاوي بخصوص باريز، انظر على سبيل المثال: أحمد فارس الشدياق، **كشف المخبا في فنون أوربا**، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ٢٠١٢، ص. ٢٨٨: «...ومن هنا يعلم أن ما ذكره الشيخ رفاعة بك من أن أهل باريس يقطعون من البيض بخمسة آلاف فرنك سهو، والظاهر أنه أراد خمسة ملايين...».

(٣٠) **رحلة الصفار**، ص. ١٦٤.

(٣١) نفسه، ص. ٢٦٣.

(٣٢) نفسه، ص. ٢٢١.

(٣٣) نفسه، ص. ٢٠٩.

(٣٤) نفسه، ص. ١٦٥.

(٣٥) انظر على سبيل المثال: صفحتي: ١٨٠ و٢٤٠، حيث كررها خمس مرات.

(٣٦) نفسه، ص. ١٧٦.

(٣٧) نفسه، ص. ١٢٧؛ ١٣٠.

(٣٨) نفسه، ص. ١٣٠.

(٣٩) نفسه، ص. ٢٠١؛ ٢٠٨؛ ٢١٨.

(٤٠) نفسه، ص. ١٣٢، ١٣٥، ١٣٩، ١٤٢، ١٦٠، ١٦١، ١٦٥، ١٦٨، ١٧٦، ١٨٠، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٤٥، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٦٣.

(٤١) سعيد بنسعيد العلوي، **أوربا في مرآة الرحلة**، ص. ١١؛ وانظر ص. ١١-١٢: «الآخر إذن هو ذاك الذي تقضي الذات بمخالفته لها وتحكم باختلافه عنها في نظم الحياة كلها: في العادات، والتقاليد، والأذواق، واللسان، والدين... والفاحص، متى نظر في الصورة

التي ترسمها الذات للآخر، فإنه يتبين أن تلك الصورة مزيج غريب وغير متجانس من العواطف والأحكام: فقد تكون، في الوقت ذاته، تحمل مشاعر الاستبشاع والاستهجان والاستغراب من جهة، وتطفح بمشاعر الاستحسان والتقدير والتعظيم من جهة أخرى».

(٤٢) **رحلة الصفار**، ص. ٢٠٣؛ وانظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٦١: «... والخادم يعرض الآنية على كل واحد، فمن اشتهى شيئًا أكله ومَنْ لم يشتهه رده على الخادم وقال مرسي، وهي بمعنى كثر الله خيركم».

(٤٣) **رحلة الصفار**، ص. ١٦١، ١٧١، ١٩٦- ١٩٧.

(٤٤) نفسه، ص. ١٩٨.

(٤٥) نفسه، ص. ١٦٣.

(٤٦) بوشعيب الساوري، **الرحلة والنسق**، دراسة في إنتاج النص الرحلي، رحلة ابن فضلان نموذجًا، دار الثقافة، الدار البيضاء، ٢٠٠٧، ص. ٢٠. وحسب محمد الفاسي، فإن الرحال يصف ما يعرض له في سفره، ويذكر «الإحساسات التي يشعر بها أمام المناظر التي يمر بها، مع اطلاعنا على أحوال البلاد التي يزورها، وعلى عوائد أهلها وأخلاقهم وأفكارهم، وهو - في كل هذا - يعبر عن نفسه وعن عواطفه، وعن وجهة نظره الخاصة في كل مسألة»؛ انظر: محمد بن عثمان المكناسي، **الإكسير في فكاك الأسير**، تحقيق محمد الفاسي، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، ١٩٦٥، ص. ١٠.

(٤٧) **رحلة الصفار**، ص. ١٧٥.

(٤٨) نفسه.

(٤٩) نفسه، ص. ١٤٢.

(٥٠) نفسه، ص. ١٦٤.

(٥١) نفسه، ص. ١٦٨.

(٥٢) نفسه، ص. ١٧٢.

(٥٣) نفسه، ص. ٢٠٨.

(٥٤) نفسه، ص. ٢٠٩.

(٥٥) نفسه، ص. ٢١٠.

(٥٦) نفسه، ص. ٢٠٩؛ وانظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ١٠١: «... وقد وجدنا [الوزير الفرنسي] لما ورد علينا نباشر شرب الأتاي، فأدنيناه له هو وحلويات حضرت من عمل مغربنا، فأكل وشرب... فكان بعد ذلك إذا زرناه في منزله يقدم لنا الأتاي بالحليب ويقول أنا تلميذكم في هذا الأمر...».

(٥٧) **رحلة الصفار**، ص. ٢٠٦.

(٥٨) نفسه.

(٥٩) نفسه، ص. ٢٢٢؛ وانظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص.٩٠: «... وقد عرضوا علينا الذهاب لبعض الكمديات فاعتذرنا في واحدة فيها الغناء والرقص بأن الغناء لا نفهمه، وما لا نفهمه يثقل علينا سماعه، وبأنه يحرم علينا في ديننا النظر إلى النساء التي يرقصن، وفي أخرى فيها المحاجات والأسئلة والأجوبة بأنها بغير لغتنا، فلا فائدة في حضورنا فيها». الحجوي، **الرحلة الأوروبية** (١٩١٩)، ص. ٧٢-٧٣: «"وصف ملهى الأوبرا": أما الرواية التي مُثّلت، وما فيها من الفوائد، فذلك شيء ليس هو ذوقنا، بل لا نستفيد منه شيئا لعدم معرفتنا جميعا بلغة أهله، وعدم ملاءمته لمألوفاتنا وحركاتنا...». محمد كرد علي، **غرائب الغرب**، ج ١، ط ٢، مصر، ١٩٢٣، ص. ٢٠٩: «... ولكل أمة غناؤها قد تتبرم به الأمة الأخرى وتعده منكرا ولكنه يفيدها ويلذها كما ذكر ابن رندقة الإسكندري... في وصف أهل شلشويق، أي أهل (Schleswig-Holstein) في شمال ألمانيا، وقال إن لهم نوعا من الغناء يشبه عواء الكلاب، ولو فهم معناهم لما حكم هذا الحكم الذي يقوله اليوم أيضا كل من لا يعرف لغة غيره ولا تأثير موسيقاه وغناءه ومراميهما». حسين محمد فهيم، **أدب الرحلات**، "سلسلة عالم المعرفة"، عدد ١٣٨، يونيو ١٩٨٩، ص. ٩٠-٩١: «لقد كانت الرحلة العربية في الماضي شاقة بدنيا لبعد المسافات، وصعبة نفسيا لارتباط العرب بديارهم وأقوامهم، علاوة على أن ينتهي بهم الأمر إلى الحياة بين أناس لا يعرفون أدبهم أو حسبهم، فيجدون في مرافقتهم أو معاشرتهم كدرا. (...) ويبدو أن الرحالة المغاربة، بصفة خاصة، كان من الصعب عليهم فراق أرضهم، والابتعاد عن ذويهم وأهلهم».

(٦٠) **رحلة الصفار**، ص. ٢٦٣. والصفار كالشدياق الذي زار العاصمة الفرنسية من بعده، وكان مولعا بالمفاضلة وبمقارنة النظائر والأضداد من كل ما رأى في بلاده أو في بلاد زارها، كباريس مثلاً؛ انظر على سبيل المثال "الشبه والاختلاف بين باريس ولندرة"؛ و"خلاصة في المقارنة بين المدينتين"؛ و "ما يميز باريس عن لندرة": أحمد فارس الشدياق، **كشف المخبا في فنون أوربا**، ص. ٢٩٣-٣٠١؛ و ص. ٣٢٠؛ ٣٥٩-٣٦٥... وحسني محمود حسين، **أدب الرحلة عند العرب**، ط ٢، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣، ص. ٩٦. «وفي إطار المفاضلة بين الأقوام والحضارات وترسيخ الاعتقاد بأفضلية العرب على الجميع، جاء وصف الرحالة المسلمين القدامى، بصفة عامة، مشبعا بالتزيين لكل ما يتصل بثقافة الذات العربية الإسلامية والتقبيح لمسلك وتقاليد وعادات الغير (غير العربي أو المسلم)»؛ انظر: حسين محمد فهيم، **أدب الرحلات**، ص. ١٧٨. ألم يقل الطهطاوي أن العرب هم أفضل القبائل على الإطلاق، ولسانهم أفصح الألسن باتفاق... انظر: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، ص. ٢٧. ويرى أبو حيان التوحيدي في حديث الليلة السادسة الذي جمعه بالوزير العباسي أبي عبد الله العارض، أن تفوق ثقافة أو حضارة على أخرى مسألة نسبية: «... وهذه مسألة - أعني تفضيل أمة على أمة-من أمهات ما تدارأ الناس عليه وتدافعوا فيه، ولم يرجعوا منذ تناقلوا الكلام في هذا الباب إلى صلح متين واتفاق ظاهر. (...) وإذا وقف الأمر على هذا فلكل أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساو، ولكل طائفة من الناس في

صناعتها وحلّها وعقدها كمال وتقصير، وهذا يقضي بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مُفاضة على جميع الخلق، مفضوضة بين كلهم.»؛ انظر: كتاب **الإمتاع والمؤانسة**، ج ١، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون تاريخ، ص. ٧٣.

(٦١) **رحلة الصفار**، ص. ١٣٠. وخلال مقام الحجوي في باريز التي وصلها يوم ١٩١٩/٧/١١، وغادرها يوم ١٩١٩/٧/٣٠، لاحظ تراجع عدد العربات التي تجرها الخيل والبغال، وقلتها بالنسبة للأتومبيلات؛ انظر: الحجوي، **الرحلة الأوروبية** (١٩١٩)، ص. ٥٤.

(٦٢) **رحلة الصفار**، ص. ١٦٨.

(٦٣) نفسه، ص. ١٣٢.

(٦٤) نفسه، ص. ١٣٥.

(٦٥) نفسه.

(٦٦) نفسه، ص. ١٦٩: «... وليس في بيوتهم مهاريق للماء، فلا تجد مَنْ أين ترسل شيئًا من الماء ولا نقطة. وكان يشق علينا الوضوء لأجل ذلك، فكنا نحتاج أن نأتي بإناءين، أحدهما فيه الماء والآخر نتوضأ فيه مع مشقة واحتيال لصغر الإناء، ولأن أرضهم مفروشة بالزرابي إذا قطر عليها الماء أفسدها، وهم في غنية عن إهراق الماء فلم يستعدوا له».

(٦٧) نفسه، ص. ١٧٠؛ وانظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٥٧-٥٨: «وكيفية أبنيتهم مخالفة لهيئة أبنيتنا، كلها صالات بسراجب تشرف على جوانب الدار وأزقة المدينة، منها يأتي الضوء وكلها يدخل من بعضها لبعض...»؛ ص. ٦٢: ووصف العمراوي للشوارع الباريزية وترتيب السير فيها أكثر دقة من وصف الصفار: «... وشوارع هذه المدينة متسعة جدًا... وكلها مقومة لا اعوجاج فيها ولا حفر...». **إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار**، ص. ١٥٢: «... وأما طرقها، فهي أعرض بكثير من طرق مرسيلية، والأشجار ممتدة معها من الجهتين، والفنارات بينها مرفوعة على أعمدة من النحاس المخروط المورق...». الحجوي، **الرحلة الأوروبية** (١٩١٩)، ص. ٥٠: «... والشوارع الوسيعة، وطرق المواصلة الممهدة...»؛ ص. ١٢٣: «فشوارع باريز أوسع بكثير وأكثر استقامة [من شوارع لندرة]». عبد الله الفاسي الفهري، **المسامرة المسماة بحديقة التعريس في بعض وصف فخامة باريس**، ص.٧٠: «سادتي، ماذا أصف لكم من هذا الوصف الإجمالي من أوصافها البديعة، أأصف لكم شوارعها الفسيحة...»؛ وص. ٣١:

«بأي باب وفصل من محاسنها أتى الحدث لم يقنع بقرطاس
أعن شوارعها اللائي جرين على بديع شكل وترصيف ومقياس...».

(٦٨) **رحلة الصفار**، ص. ١٧٠: «وكذلك خيل هذه المدينة كلها في غاية من الشبع وصفاء اللون وكبر الجثة وحسن الصورة، ولم نر مثل أكداشها ولا مثل خيلها في سائر بلادهم». **إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار**، ص.٢٠٠: «وأما الخدمة أصحاب الأكداش ... فلا تفتر خدمتهم ليلاً ولا نهارًا، ... وأما في وسط النهار ومنتصف الليل، فتراهم بين غاد ورائح، كأن الحرب مشتعلة بينهم، وكل يجري حسب جهده وطاقته.».

(٦٩) **سورة النمل**، الآية: ٨٦.

(٧٠) **رحلة الصفار**، ص. ١٧١. ولقد استعمل العمراوي هو الآخر كلمة " الهول " لوصف الصوت الذي يحدثه تلاقي قطارين، انظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٤٥: «... ولقد كان يفزعنا الهول إذا لقينا بابور آخر محاذيا لنا لما نسمع لهما من الدوي ما له حس كحس الصواعق، لا سيما إذا التقينا في ظلام جوف جبل، فيحسب الإنسان أن ذلك الجبل واقع عليه». **إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار**، ص. ٢٠٠-٢٠١: «وعند تزاحم الأكداش تسمع لمرورها صوتا هائلا كالبحر عند هيجانه أو صوت الرعد». الحجوي، **الرحلة الأوروبية** (١٩١٩)، ص. ٨٢: «... فكنت أقصدهما [مقهيا غابة بولون] عند ملل الفكر من القيود، والأذن من سماع هوس عربات النقل كالرعود، ...».

(٧١) **رحلة الصفار**، ص. ١٧٢؛ وانظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٩٦: «... فأما دكاكين التجارة عندهم بباريز فشيء من وراء العقول، كثرة سلع وترتيب وتزيين في أعين الناظرين...». الحجوي، **الرحلة الأوروبية** (١٩١٩)، ص. ٥٢: «فإذا وصلت إلى مواضع التجارة ومخازن البضائع، فهناك يُبهَت طرفُك في نضارة المحل وزخرفته وجمال منظره ثم في منظر البضاعة وتنسيق وضعها: كل جنس مع جنسه ونوع مع نوعه، زد على هذا أن بضائع باريز هي من أحسن البضائع وأحدث المخترعات. وإذا نظرت إلى من يبيع وجدته نظيفا، ظريفا، ذا كسوة جميلة، ووجه بشوش، وأخلاق كريمة، وتربية حسنة وصبر وحذق فيكون ساحرا لك فتشتري منه رخيصًا أو غاليًا».

(٧٢) **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٨١: «... والمحل الذي هم فيه [دار العسكر العاجز في باريز] نظيف جدًا، لم نر فيه دنسا ولا شممنا رائحة مع كثرتهم هناك...».

(٧٣) نفسه، ص. ٦٢ -٦٣: «وفي كل يوم يكنسون تلك الشوارع ويرشونها بالماء بآلات أعدوها لذلك على كيفيات». **إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار**، ص. ١٧٥: «... ثم قال [الضابط العسكري الفرنسي شلطون] كيف جاءتك بلدنا، فقلت: ما رأيت أحسن منها نظافة وتزويقا، وصنائع وعجائب لم أرها في غيرها»؛ وص. ٢٠١: «... فالمكلفون بتنظيف الطرق بالكنس والرش قائمون بذلك ليلاً ونهارًا لا يفترون». الحجوي، **الرحلة الأوروبية** (١٩١٩)، ص. ٥٥: «حاصله أن شوارع باريز وطرقها غاية في النظافة والنظام لا تُلحق، ولا يرى الإنسان في قطر أو مدينة أحسن ولا أجمل ولا أوسع ولا أنظف ولا ألطف ولا أكمل من تلك الطرق».

(٧٤) **رحلة الصفار**، ص. ١٩٨.

(٧٥) نفسه، ص. ١٢٨.

(٧٦) نفسه، ص. ١٢٩.

(٧٧) نفسه، ص. ٢٠٢.

(٧٨) نفسه، ص. ٢٠٢-٢٠٣. وانظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٦١: «... ومن عادتهم ألا يأكلوا بأيديهم وإنما يتناولون الأكل بواسطة هذه الآلات ويبدلونها عند إبدال كل نوع من الطعام...». ووصف العمراوي للمائدة الباريزية و"آلات الأكل" أكثر دقة من وصف الصفار.

(٧٩) **رحلة الصفار**، ص. ١٧٠. وانظر: الحجوي، **الرحلة الأوروبية** (١٩١٩)، ص. ٥١: «... وحتى المركبات جميلة لطيفة مموهة بأدهان متنوعة ذات ألوان تأخذ بالأبصار، مجرورة بالأفراس أو النار، بل عربات النقل نظيفة والحيوانات التي تجرها لا ترى فيها عجفاء، ولا عرجاء ولا عوراء، ولا متسخة ولا بشيعة... فلا تقع عينك إلا على جميل».

(٨٠) **رحلة الصفار**، ص. ١٧٢؛ وقد وصفها العمراوي وصفًا دقيقًا، انظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٧٠. وبخصوص نظافة الإصطبلات، انظر: **إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار**، ص. ١٧٧: «... وتقدمت [الخيل] قبلنا بقريب لأروى دار المخزن هناك يقوم بها العساكرية، فحين وصلنا لتلك الأروى وجدناها لا فرق بينها وبين ديارهم في البناء والنظافة، ...».

(٨١) **رحلة الصفار**، ص. ٢٥١.

(٨٢) نفسه، ص. ١٤٢.

(٨٣) نفسه، ص. ٢٠٦.

(٨٤) نفسه، ص. ١٧٦.

(٨٥) نفسه؛ وانظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٤٩-٥٠: «... على أنهم ما تمتعوا بها [الساحات الزهرية] تمتع لذة وانبساط، ولا ضربوا حول ذلك الوادي [الرّون] خباء زهور، ولا جلسوا للسرور على بساط، ... ولا جروا في تلك المتنزهات أطراف الذيول، وإنما يمرون فيها مرور العفاريت، ...».

(٨٦) **رحلة الصفار**، ص. ١٩٧. وانظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٦٠ - ٦١: «وأوقات الأكل عندهم مؤقتة لا يؤخرونها ولو آتى منادي الوزير أو الحاكم لأحد في وقت الأكل يدعوه لا يجيبه ويقول إني آكل أو هو وقت أكلي فلا يمكنه إلا انتظاره...».

(٨٧) **رحلة الصفار**، ص. ٢٥١.

(٨٨) نفسه، ص. ١٩٧؛ وانظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٦٥: «... ومن عادتهم أنهم لا يعرفون الجلوس في البيوت إلا أوقات الحاجة أو الشغل أو النوم... وقد كانوا يكثرون التعجب منا حيث يروننا ملازمين البيوت ليلاً ونهارًا...»؛ وانظر: **إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار**، ص. ١٧٥ -١٧٦: «... وحين فرغوا من الأكل خرجوا لقبة أخرى فيها شوالي عديدة، وكَابي كثيرة كلها بالموبرة الحمراء وصاروا واقفين كل اثنين أو ثلاثة منفردين في محل، وجلس صاحب السر على شيلية، ... وجلسنا نحن قريبين منه، ...». الحجوي، **الرحلة الأوروبية** (١٩١٩)، ص. ٨٥: «... وقف [وزير الخارجية Stephen Pichon] معنا ننتظر الطعام، على العادة الأوروبية من الوقوف قبل الطعام وبعده، وهي مصلحة بدنية وإرشاد طبي يعين على إبادة ما بقي في المعدة منه ليلَّا يدخل طعام على طعام. وبعد الطعام يقفون أيضا ليعين على الهضم...».

(٨٩) **رحلة الصفار**، ص. ١٩٣.

(٩٠) نفسه، ص. ١٩٦. هذه الجملة منقولة عن الطهطاوي الذي جاء في كتابه: «... وأيضًا يرون أن إعطاء القادر على الشغل شيئا فيه إعانة له على عدم التكسب»، انظر: **تخليص الإبريز**، ص. ١٦٤. **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٩٤: «... ويذمون البطال عندهم ذما بليغا ويتهاجون بالبطال».

(٩١) **رحلة الصفار**، ص. ١٢٨؛ ٢٠١.

(٩٢) نفسه، ص. ١٩٧.

(٩٣) نفسه، ص. ٢٠٧.

(٩٤) نفسه، ص. ١٦٠؛ ١٦٢؛ ٢٦٣.

(٩٥) نفسه، ص. ١٣٩. وانظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٧٢: «... حتى أنهم جعلوا للأشجار والنباتات التي لا تنبت إلا في الأرض الحارة بيوتا من الزجاج عالية لا يصلها الهواء، فيها النخل والنارجيل... وشجر الأتاي... وشجر البن... ».

(٩٦) **رحلة الصفار**، ص. ١٦٠؛ ١٦٢؛ ٢٣٣: «...ومضوا وتركوا قلوبنا تشتعل نارا، لما رأينا من قوتهم وضبطهم وحزمهم وحسن ترتيبهم، ووضعهم كل شيء في محله، ...». **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ١١٩: «... فالذي ظهر لي من حالهم أن العسكر عندهم مثل الآلة في يد الصانع، يفعل بها ما يشاء، لا تخرج الكلمة من فيه حتى تمتثل، ولو أمرهم بقتل أنفسهم لفعلوا... وإذا وقفوا حسبتهم صورا بلا أرواح، ولقد رأينا بوابين بباب سلطانهم واقفين لابسين الحديد لا يتحرك فيهما عضو، فحسبهما بعض من كان معنا صورا... ».

(٩٧) **رحلة الصفار**، ص. ٢٠٣: «ولهم في الأطعمة ترتيب معلوم، ...»؛ وانظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٦١.

(٩٨) **رحلة الصفار**، ص. ٢٢٥.

(٩٩) نفسه، ص. ١٦٠؛ ١٦٢: «وإنما الذي لهم الاعتناء والترتيب الحسن ووضع الأشياء في محلها، ...»؛ ٢٣٣.

(١٠٠) نفسه، ص. ١٣٧؛ ١٦٠؛ ٢٦٥...

(١٠١) نفسه، ص. ١٦٠؛ وص. ٢٣٣: «فما أحزمهم وما أشد استعدادهم».

(١٠٢) نفسه، ص. ٢٠٨: «ومما يستحسن عندهم، أنك لا تجد شيئا عندهم بالازدحام عليه، ...».

(١٠٣) انظر: محمد الصغير الخلوفي، **انحار المغرب الأقصى بيد ثواره**، دواعي الإصلاح والتنظيم، مذكرة الحجوي نموذج من الكتابات السياسية في مطلع القرن العشرين، ط ٢، الرباط، ١٩٩٤،

ص. ٢٩ - ٣٠. وحول انشغال الجيوي بمسألة النظام في كتاباته (محاضرات وتقاييد وتآليف متنوعة)، انظر: سعيد بنسعيد العلوي، **أوربا في مرآة الرحلة**، ص. ٧٨-٧٩: «أعجب [الجيوي] بباريز أشد ما يكون الإعجاب؛ لا بل إنه سحر بها سحراً أكسب حديثه عنها بهاء ورونقًا ليس مما نعهده في كتابات الفقهاء. وفي ذلك كله ترد كلمة النظام ومشتقاتها كثيرًا... يمكن القول إجمالاً، إن هذا "النظام" الذي أعجب به الفقيه الجيوي الإعجاب كله، ورأى في وجوده العلامة الكبرى الدالة على التقدم والتفوق في الحياة الاجتماعية والاقتصادية لبلاد أوربا هو نسق من الوجود تجتمع فيه جملة عناصر ومكونات». الجيوي، **الرحلة الأوروبية** (١٩١٩)، ص. ٥٢: «... ولقد أعانهم على هذا وذاك اقتدار رجالهم العظماء وسعة معارفهم مع علوّ هممهم، وكمال النظام في الأعمال والأحكام، وما فُطر عليه أهلها عمومًا من الشغف بالنظام في كل شيء، وإتقان كل عمل يأتونه، ...».

(١٠٤) **رحلة الصفار**، ص. ٧١، ١٢٩-١٣٠؛ وانظر: **إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار**، ص. ١٥٠: «[أوصاف هذه الصالات، شكل مطعم الفندق] ... فأخذت قلما من مكاتبهم الموضوعة هناك، وقيدت بطرة الورقة...». الجيوي، **الرحلة الأوروبية** (١٩١٩)، ص. ٥٧: «... وعن اليمين غرفة كبيرة فيها عدد من الكراسي والموائد للكتابة والكاغد والدواة والأقلام، تكتب ما تشاء، ...»؛ ص. ١٢١: «... ثم تدخل لبيت النوم فتجد فيه سريراً أو سريرين للنوم ومقاعد للاستراحة لينة ومقاعد مائدة الكتابة...».

(١٠٥) انظر: عبد المجيد بن جلون، **جولات في مغرب أمس (١٩٠١)**، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ١٩٧٥، ص. ٣١: «... وعندما استخرجت مذكرتها لتسجل اسمه [باشا القصر الكبير] واسم الشريف الذي كان إلى جانبه تطلع إلى ما كتبته مستغربًا، ولما تناول القلم وطلب ورقة ليسجل فيها بدوره اسم الكاتبة والذين كانوا يرافقونها، لم يستطع أحد أن يعثر له على قطعة ورق وإن كان في محكمة، ...». راجع:

Macnab (F.), *A Ride in Morocco*, London, Edward Arnold, 1902, p. 98.

(١٠٦) ويسميها العمراوي بدار الطباعة، انظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٧٦- ٧٨ و ٧٩: «... وهذه المطبعة فوق جميع مطابع الأرض، وهي تقدر أن تخرج وتشيع أفكار الناس بكل اللغات... وهذه الآلة التي اتخذوها للطبع هي في كل الأمور عامة النفع معينة على تكثير الكتب والعلوم وأثرها في ذلك ظاهر معلوم». ويسميها الجعيدي في **إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار**، ص. ١٩٠: بدار المطبعة، «... فدخلنا لبيت منها وجدنا في وسطه تأليف الإمام سيدي خليل بخط المطبعة بالعربي، والقاموس...»؛ وص. ١٩١: «وخرجت تابعا لأصحابنا، فدخلنا لدار المطبعة، وهي دار عظيمة في أسفلها طرق كثيرة يوصل بعضها إلى بعض، والداخل إليها وحده ممن لا خبرة له بها إذا توسطها لا أظنه يهتدي إلى طريق الخروج منها، لشدة كبرها. ومع ذلك فهي مقبية بالزاج في غاية النظافة، لا ترى فيها غبراء ولا بها شيئا يستقدر، ...».

(١٠٧) **رحلة الصفار**، ص. ٢٤٥؛ وانظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٤١: «... وقد أكثروا السؤال عن العلوم والكتب وسؤالهم عن علم الهندسة والهيئة والتنجيم واللغات أي لغة كانت، وعن كتب التاريخ والسير والحكم والأدب وكتب الحكايات، وقد ذكروا لنا أنهم ترجموا كتبًا عديدة من كتب الإسلام باللغة الفرنصاوية... ويشترون من كتب المسلمين الكتب الرفيعة ويتغالون في ثمنها...»، و ص. ٨٢-٨٣: «ومنها دار الكتب: وهي دار كبيرة مشحونة بكتب جميع الأديان واللغات، حتى كتب اليهود. فيها كثير من كتب الإسلام مما كانوا جلبوه من خزانة مصر والإسكندرية... وقد ذكر لي الترجمان الذي كان معنا أسماء كتب عديدة غريبة من كتب التواريخ والفقه والحديث واللغة والتفاسير مما هو عندهم هناك مما نسمعه ولم نره وما لم نسمعه ولم نره، ذكر لي من أسماء كتب تواريخ المغرب سبعة أسماء لم نعرف منها واحدًا ...». **إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار**، ص. ١٩٤- ١٩٥: «... وذكر لنا أن هذه الدار [دار الكتب المطبوعة] عندها من الكتب العربية القديمة ألفا كتاب، وإنما أوتي لنا منها بمصحف من القرآن العظيم، بقلم كوفي، ...»؛ لعله نفس المصحف الذي اطلع عليه الجيوي في بيت الكتب الخطية بخزانة الأمة، انظر: **الرحلة الأوروبية** (١٩١٩)، ص. ٧٧: «... فعثرت على مصحف كريم عظيم الجرم مكتوب في رق الغزال بخط كوفي لا نقط فيه ولا شكل، يظهر أنه من مصاحف الصدر الأول قبل حدوث الشكل والنقط وفيه بعض البتر ...». وكان السفير المغربي الحاج محمد تميم قد زار المكتبة الملكية في باريز سنة ١٦٨٢، وتعجب من العدد الكبير الذي كانت تحتويه هذه المكتبة من الكتب العربية، ومن بينها مصحف... انظر:

Caillé (J.), *La Petite Histoire du Maroc*, Première Série : Des origines à Moulay Ismail, Casablanca, 1950, p. 191: «... A la bibliothèque royale, Temim fut étonné d'y voir un si grand nombre de livres arabes ; il y trouva un Coran, qu'il prit et porta sur son front, sur ses yeux, et sur sa bouche, avec des marques d'une vénération très particulière».

وقبل سفارة تميم، أطلع عالم فرنسي أحمد بن قاسم الحجري "أفوقاي" خلال زيارته لباريز على جملة من الكتب العربية، من بينها القرآن، وقانون ابن سينا في الطب، وكتاب أقليدس في الهندسة، وكتبا في النحو مثل الأجرومية، والكافية، وكتاب بالعربية فيه مناظرات بين مسلم ونصراني وفي الأديان، وغير ذلك من الكتب...، انظر: **رحلة أفوقاي الأندلسي**، ص. ٥٣-٥٤.

(١٠٨) **رحلة الصفار**، ص. ١٩٧، ٢٤٥: «... ولكن كل شيء عندهم مدون في الكتب». أورد الجعيدي في رحلته حالة أحد أفراد

البعثة المغربية في باريز الذي لم يكن يعرف قراءة الأرقام، انظر: **إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار**، ص. ١٤٨: «... حتى إني ذهبت مع الأمين ذات يوم للصالة التي بها أصحابنا لتفقد حال أحدهم كان شاكيا، فوجدنا أحدهم من خدامهم في الطريق التي بها صالتهم متحيرا، يريد من يرشده إليها بعدما كان خرج منها قريبا لوطر. وله هناك نحو ثلاثة أيام، والعذر له، لأنه لا يعرف الحساب ليهتدي بها إلى رقم محلهم». الحجوي، **الرحلة الأوروبية (١٩١٩)**، ص. ٥٢-٥٣: «... وأساس ذلك كله هو العلم، فالتعلم عندهم إجباري على الرجال والنساء، ... ولذلك ترى قدرًا من العلم اشترك فيه الذكر والأنثى، والغني والفقير. بذلك القدر ارتقى مجموع الأمة من الحضيض الذي وقع فيه مجموع الأمم الغير متمدنة التي لا يعرف غالب أفرادها كتابة ولا أدبًا ولا حسابًا، ولا، ولا... كأهل المغرب الأقصى مثلاً».

(١٠٩) الواثقة في الأصل، والبيتان للإمام الشافعي، وهما من الكامل، لم يذكر المحققان صاحبهما، انظر: **ديوان الإمام الشافعي**، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٥، ص. ٨٣-٨٤.

(١١٠) في الأصل: فمن الحماقة أن تصيد غزالة　وتتركها بين الخلائق طالقه.

(١١١) **رحلة الصفار**، ص. ١٦٤-١٦٥. وانظر على سبيل المثال الإحصائيات التي أوردها الشدياق بخصوص باريز بالنسبة لعام ١٨٤١: **كشف المخبا في فنون أوربا**، ص. ٢٨٤: «... وفي سنة ١٨٤١ ولد فيها ٢٩,٩٢٣، ومات ٢٦,٠٢٨، وتزوج ٨٩٦٢، وكان عدد النغول ٩٨٤٠، وفيها نحو ٨٠,٠٠٠ خادم. وقال آخر: كان أهلها في سنة ١٨٥٦: ١,١٤١,٣١٦...».

(١١٢) **رحلة الصفار**، ص. ١٩٨؛ وانظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٣٩: «... ولا شك أنهم يتأدبون بتلك الأخلاق ويتعلمونها في الكتّاب ...».

(١١٣) **رحلة الصفار**، ص. ١٩٧. وهذه الفقرة منقولة عن **تخليص الإبريز**، ص. ٨٣، وقد جاء فيه: «وسائر العلوم والفنون والصنائع مدونة في الكتب حتى الصنائع الدنيئة، فيحتاج الصنائعي بالضرورة إلى معرفة القراءة والكتابة لإتقان صنعته، وكل صاحب فن من الفنون يحب أن يبتدع في فنه شيئا لم يسبق به، أو يكمل ما ابتدعه غيره».

(١١٤) **رحلة الصفار**، ص. ١٦١؛ وهذا الكلام جزء من عجز آخر أبيات للطرطوشي ينهي فيها عن السفر، ومطلعها:

تخلّف عن الأسفار إن كنت طالباً　نجاة ففي الأسفار سبع عوائق
وهذا مقالي والسلام مؤبد　وجرب ففي التجريب علم الحقائق

وانظر: **أسبوع في باريس**، ص. ١٣: «... قيل للمهلب بن أبي صفرة : بما أدركت ما أدركت ؟ قال : بالعلم. فقيل له: إن غيرك أعلم منك، قال: ذاك علم حمل، وهذا علم استعمل».

(١١٥)- **رحلة الصفار**، ص. ١٩٧.

(١١٦)- ألم يقل الإمام الشافعي (من البسيط):

كل العلوم سوى القرآن مشغلة　إلا الحديث وإلا الفقه في الدين
العلم ما كان فيه: قال، حدثنا　وما سوى ذاك وسواس الشياطين

(١١٧) **رحلة الصفار**، ص. ٢٥٥. يقسم محمد الطاهر الفاسي العقل إلى قسمين، ظلماني ونوراني، فالظلماني به يدركون هذه الأشياء الظلمانية [القوة البخارية]، ويزيدهم ذلك توغلا في كفرهم، والنوراني به يدرك المومن المسائل المعنوية، كالإيمان بالله وبملائكته ورسله...، انظر: **الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية**، تحقيق وتعليق محمد الفاسي، مطبعة جامعة محمد الخامس، فاس، ١٩٦٧، ص. ٢٨. وهذا ما دفع آرثر ليرد بعد زيارته للمغرب سنة ١٨٧٢، إلى القول بأن «المغربي مغرور لأنه جاهل، فهو يعتقد أنه هو وبني قومه أرقى من جميع أمم العالم، وهو يعترف بمخترعات أوربا وتقدمها، ولكنه اعتراف مصحوب بالاحتقار، فإن القطار والبرق قد يكونان ضروريين بالنسبة للأوربيين، أما هو فلا رغبة له أكثر من أن يعيش ويموت كما عاش أبوه ومات، ...»، انظر: عبد المجيد بن جلون، **جولات في مغرب أمس (١٨٧٢)**، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ١٩٧٥، ص. ١٢١. وراجع:

Leard (A.), *Morocco and the Moors*, London, 1876, pp. 222-223.

(١١٨) **رحلة الصفار**، ص. ١٣٢.

(١١٩) نفسه، ص. ٢٣٥: دار الفزك في باريز التي هي " دار علومهم ". وانظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٦٨: «... وفي داخله [جنان النباتات والوحوش] جميع ما نعرف وما لا نعرف من الحيوانات الإنسية وغير الإنسية... وفيه حيوانات إنسية ووحشية لم نعرفها ولم نجد من يعرف اسمها بالعربية...» ص. ٧١: «... رأينا فيه كل نوع من الطيور ما عرفنا وما لم نعرف من الإنسية والبرية...»؛ ص. ٨٤: «... ورؤوس تلك الأسلاك [أسلاك التلغراف] مغموسة في أقداح صغيرة من الزجاج فيها ماء مدبر فيه الحديدة الزرقاء وروح التوتية وأشياء لم نعرفها...». **إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار**، ص. ١٩١: «... وسموا لنا [في دار المطبعة] خطوطا كثيرة ما سمعتها قط، وعددت هناك ما يزيد على العشرين خطا، فما استوعبت نصفها».

(١٢٠) **رحلة الصفار**، ص. ٢٥١؛ وانظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٧٢: «وهناك محل آخر ذكروا لنا أن فيه أجسادا من أجساد الآدميين مشرحة، يتعلم فيها الأطباء علم التشريح، تنزهنا عن رؤيتها فلم نذهب إليها...».

(١٢١) **رحلة الصفار**، ص. ١٩٦؛ وانظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٩٤: «... وقد بلغنا أن لهم دارًا يتعلمون فيها كيفية التجارة كما يتعلمون الكتابة والحساب وغير ذلك، فيدفع الرجل ولده لتلك

الدار على جعل سنوي يعطيه عليه، ومن لم يكن له مال، فالمخزن يؤدي عنه...».

(١٢٢) **رحلة الصفار**، ص. ٢٥١.

(١٢٣) نفسه، ص. ١٩٧.

(١٢٤) نفسه، ص. ٢١٨. وانظر : سعيد بنسعيد العلوي، **أوربا في مرآة الرحلة**، ص. ٥١: «... كانت كل هذه المعارك [هزيمة إيسلي وحرب تطوان] تعني تلقي صدمة مفادها الشعور بالعجز وضعف الحيلة وإدراك أن البحر الأبيض المتوسط لا يفصل دار الإسلام عن دار الكفر فحسب بل إنه يفصل بين عالمين اثنين متغايرين : صار أحدهما إلى أشكال من القوة والتفوق، بحيث لا يملك الآخر سوى التسليم بواقع الضعف والتأخر ؛ كما كانت تلك المعارك تعني حدوث صدمة دلالتها اكتشاف الحاجة إلى ضرورة «الآخر» واكتشاف ما عنده من أسباب القوة، من قصور النظر أن يقول المرء عنها إنها قوة مادية وكفى: إنها صدمة تفيد وجوب مراجعة معنى المعرفة والعلم».

(١٢٥) **رحلة الصفار**، ص. ١٨٥. وانظر : **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٤٤ :«... وهي [طريق الحديد] من عجائب الدنيا التي أظهرها الله في هذا الوقت على أيديهم تحير فيها الأذهان ويجزم الناظر إليها بديهة أن ذلك من فعل الجان وأنه ليس في طوق إنسان» ؛ ص. ٤٧: «ولهم ترتيب عجيب في كيفية سيره ووقوفه في المدن التي يمر بها في الطريق...» ؛ ص. ٤٨: «وبالجملة فما سمعت أذني ولا رأت عيني ولا طالعت في كتب التواريخ بأعجب ولا أغرب من هذا البابور... وأعجب منه سلك الإشارة...» ؛ ص. ٦٨: «وإلا فأمورهم كلها عجب يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا» ؛ ص. ٧٦: «... وهذا المحل [دار السكة] من أعاجيب الدنيا...» ؛ ص. ٨٦: «وهذه الآلة مما يذهل ذهن العاقل ويستريب فيه السامع والناقل، وكل ما أمعنت النظر فيها، لم أجد عبارة تشتمل على حقيقتها وتستوفيها. على أن كثيرًا مِمَّنْ ينظر إليها لا يعرف كيفية الدلالة عليها، بل ولا يحسبها إلا من طريق السحريات، ويكذب كلام ناعتها، ويعده من الاستهزاء والسخريات. وقد كان معنا بعض المغفلين، فلما رآه واستعظم باطن أمره ومرآه، سألناه عما فهم منه واستخبرناه بأي عبارة يعبر عنه، فقال لنا أنه مثل خبر الأعراب الذين يخطون في الرمل ويضربون الفال في قريعة الأنبياء، ويعبرون عما في قلبك من الأنباء. كلا، بل هو من الأمور المذهلة، والأشياء المشكلة والأدواء المعضلة، ... وفيه أدل دليل على أن أمورهم بلغت الغاية وتجاوزت النهاية...». **إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار**، ص. ١٨٨: «... وهذا اللويز الذي يقلبه هؤلاء، ويعزلون الجيد منه لا يكتفي بهذا التقليب، بل يجمع هذا الجيد ويوزن في مكينة أخرى حيرت منا الأذهان، وصار كل واحد منا كالحيوان الولهان، وهي في غاية اللطافة والظرافة والنظافة...»؛ ص. ١٨٩: «... وهنا تعجبت عقول الحاضرين من ذلك...»؛ ص. ١٩٦: «ومن العجب أنهم إذا أرادوا إطفاء الثريات وغيرها من جميع الضوء الذي في الدار، فيدار لولب واحد فتنطفئ كلها دفعة واحدة، ...». محمد الطاهر الفاسي، **الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية**، ص. ١٩: «والحاصل، أنهم - دمرهم الله- يستعملون أشياء تدهش، سيما من رآها فجأة، وربما اختل مزاجه من أجل ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم...». الحجوي، **الرحلة الأوروبية** (١٩١٩)، ص. ١٣٥: «... وإن عجائب أوروبا كثيرة، وهي في الحقيقة ليست عجائب أوروبا بل عجائب العلم، وغرائب اختراعات عقل البشر النبيه المتيقظ. ولولا أني التزمت ألا أخبر إلا بما رأيت لقصصت عليكم من عجائب أوروبا أو العلم، وخصوصًا في لندرة وباريز اللذان هما ينبوع الحكمة الأوروبية». سعيد بنسعيد العلوي، **أوربا في مرآة الرحلة**، ص. ٥٦: «لا شك في أن أكثر ما كان يدعو إلى العجيب ويستدعي الغرابة في مشاهدات مسافرينا المغاربة ومدوناتهم هو ما يرجع إلى التقنيات والاختراعات الحديثة، تلك التي رأى البعض منهم أنها تشبه أمور السحر والشعوذة».

(١٢٦) **رحلة الصفار**، ص. ١٨٨: «وتارة يكون لعبهم المذكور برقص تلك الجواري، فيمسكن بأيدي بعضهن بعضا ويأخذن في رقص عجيب».

(١٢٧) نفسه، ص. ١٨٥.

(١٢٨) نفسه، ص. ٢٣٣.

(١٢٩) نفسه، ص. ٢٣٥، وانظر: **إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار**، ص. ١٦٠: «"فابريكة أواني المعدن" ... وحين الخرط تراها ترتفع وتنزل فتخرج الدوائر التي بها على شكل البيضة موازية لها، من غير انحراف ولا تفاوت، ... وهذا من العجب والأمر المستغرب». **أسبوع في باريس**، ص. ١١: «وقضينا بهذه العاصمة العصماء أسبوعًا شاهدنا فيه من عجائب المخترعات وغرائب المبتكرات ما زادنا معرفة بعظمة العلم...».

(١٣٠) **رحلة الصفار**، ص. ٢٣٣.

(١٣١) نفسه، ص. ١٦٨.

(١٣٢) نفسه، ص. ١٦٤.

(١٣٣) نفسه، ص. ٢٢٦. وانظر وصف الحجوي لخزانة الأمة في باريز: **الرحلة الأوروبية** (١٩١٩)، ص. ٧٥: «... فذهبت إليها ومعي بعض أعضاء الوفد ممن لهم ولوع بالكتب. فدخلناها ورأينا ما يدهش من هذا النوع، وكيف لا يدهش الإنسان إذا رأى ما ينيف على ثلاثة ملايين من الكتب المطبعية وما أناف عن مائة ألف كتاب خطية؟ وقالوا: إن العدد أكثر من ذلك. ... وهي آية في الاتساع والضخامة»؛ ص. ٧٦: «.. وإن اللغات الموجودة كتبها في هذه الخزانة تبلغ اثنتين وخمسين لغة».

(١٣٤) **رحلة الصفار**، ص. ٢٢٦. وانظر: **رحلة أفوقاي الأندلسي**، ص. ٥٣: «... ومن جملة الكتب جاء بالكتاب العزيز، فسألته أين اتصلت بهذا القرآن، قال: كنت بمدينة مراكش وهناك تعلمت نقرأ بالعربية، ... فتغيرت حين رأيت كتاب الله تعالى بيد كافر نجس، ...». وتبقى رحلة الصفار كسفارة المكاسي من قبله، «رحلة أو انتقال مؤقت من دار الإسلام إلى دار الكفر»: سعيد بنسعيد العلوي، **أوربا في مرآة الرحلة**، ص. ٣٥.

(١٣٥) **رحلة الصفار**، ص. ١١١-١١٢، ٢٣٣.

(١٣٦) نفسه، ص. ٢٦٥. وانظر: سعيد بنسعيد العلوي، **أوربا في مرآة الرحلة**، ص. ٣٦-٣٨: «بلد النصارى دار كفر وضلال».

(١٣٧) انظر: مليكة نجيب، **المرأة في الرحلة السفارية المغربية** خلال القرنين ١٨ و١٩، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠١٤، ص. ١٩٤.

(١٣٨) **سورة آل عمران**، الآية: ١٩.

(١٣٩) **سورة آل عمران**، الآية: ٨٥.

(١٤٠) **سورة النساء**، الآية: ١٥٧.

(١٤١) **سورة الروم**، الآية: ٧. «وكأن النص القرآني يشفع للمغاربة/المسلمين تأخرهم الدنيوي في مقابل تمسكهم بالعلوم التي تنجي من عذاب الآخرة...»، انظر: يحيى بولحية، **المغاربة في أوربا خلال القرن التاسع عشر**، **دورية كان التاريخية**، العدد ٢٥، سبتمبر ٢٠١٤، ص. ١٢٢.

(١٤٢) **سورة التوبة**، الآية: ٣٠.

(١٤٣) **رحلة الصفار**، ص. ١٤٨ ؛ وانظر : **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٤٩ :«... فيا خسارة تلك المنازل البهية، ويا شوم تلك الساحات الزهية، قد كدر جوها بسكانها، ولبست من الحداد غاية إمكانها، وكيف لا وعمارها ما بين عابد صليب وقسيس وساع في طاعة إبليس...» ؛ ص. ٨٦: « ... فمعلوم أنه ما بلغ شيء الغاية إلا ورجع، ولا نال منتهى الصعود إلا اتضح، فإنهم يقولون اليوم مَن أشد منا قوة، ونسوا مهلك ثمود وعاد وإرم ذات العماد، ولم يعلموا أن سطوة الله لهم بالمرصاد، وأن أمره إذا نزل بقوم فما له من دافع ولا صاد » ؛ ص. ٩٢: «... وما تم إلا زخارف الحياة الدنيا وبهرجتها وسرابها الزائل وترهتها، ولكن في الاطلاع على هذه الأمور ومعرفتها معرفة قدر نعمة الله على المؤمنين بتخليصهم من فتن الافتتان بزينتها والاغترار بعرضها الفاني الموجب للإعراض عن الله تعالى مع تحقق مصير هؤلاء إلى غضب الله وعذابه المقيم...». مليكة نجيب، **المرأة في الرحلة السفارية المغربية** خلال القرنين ١٨ و١٩، ص. ٣٢: «أنتج السرد الرحلي صورا تنبني على أن الذات طاهرة ومتفوقة وتمتلك الحقيقة المطلقة والأخلاق الرفيعة، وتم تصور الآخر من خلال قيم تم تنسيقها لتكون في تعارض مع القيم الإسلامية: فهو كافر، ضال، حليف للشيطان في سلوكه». وانظر: تعليق سعيد الفاضلي على رحلة محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي **الرحلة الأوروبية** (١٩١٩)، ص. ١٩٠: «لقد اعتدنا في الرحالة المغاربة السابقين [للحجوي] نفورا من الغرب وحضارته وإنكارا لجدواها واستنجادا بالدين، في فهم سطحي لمقاصده، لإثبات وهم تفوقهم، أو لبس مسوح الزهد والإعراض عن الأخذ بأسباب الدنيا لكونها فانية،...». حسين محمد فهيم، **أدب الرحلات**، ص. ١٧٧: «لقد شكل "الغير" غير المسلم، بصفة عامة، في ذهنية أغلبية المسلمين شيئا مذموما لا يستأهل إلا الوصف بأردإ الألفاظ، خصوصًا إذا كان لدى هذا "الغير" عادات وتقاليد تخالف ما تعود عليه الرحالة وألفوه». ولم تخف ملامح هذا التعصب في الدين على بعض الفرنسيين الذين لازموا أعضاء البعثات السفارية المسلمة، نذكر من بينهم غيزو (M. Guizot) الذي كتب في مذكراته ما يلي:

Guizot (M.), *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, t. VII, Paris, 1865, p. 240: «... J'ai trouvé en eux des hommes très divers, placés à des degrés inégaux de civilisation et de lumières, et souvent animés de desseins contraires. Mes rapports avec eux tous ont abouti à me donner, du monde musulman en contact avec le monde chrétien, la même idée et à me faire pressentir le même avenir. *Il n'y a rien de sérieux à espérer du monde musulman, ni pour sa propre réforme, ni pour les chrétiens que le malheur des événements a placés sous ses lois* ».

(١٤٤) ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾: **سورة الإسراء**، الآية : ٤٣. وفسرها بن كثير كالتالي: «أي هؤلاء **المشركون المعتدون الظالمون** في زعمهم أن معه آلهة أُخرى ﴿عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ أي تعاليًا كبيرًا، بل هو الأحد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد».

(١٤٥) **رحلة الصفار**، ص. ١٥٠. وانظر: مليكة نجيب، **المرأة في الرحلة السفارية المغربية** خلال القرنين ١٨ و ١٩، ص. ١١: «وكان السفر من بلاد الإسلام إلى باقي البلدان، قد أثار جدل العلماء المسلمين بين الرفض والترخيص؛ بين تعليمات إسلامية أجازت الاقتصار على السفر إلى المناطق الإسلامية، وحرمت التوجه إلى الآخر الكافر الذي يجب تجنبه»؛ وص. ١٩٤- ١٩٥: «... في هذا الوقت كان المغرب حبيس ثقافة تعتبر السفر إلى بلاد الكفر حرام على المسلم، ورغم تعدد البعثات المغربية إلى أوروبا في القرنين ١٨ و ١٩، إلا أنها لم تتخلص من ثقافة التعارض بين دار الإسلام ودار الحرب».

(١٤٦) **رحلة الصفار**، ص. ١٩٩.

(١٤٧) الهدف من استخدام الرحال ذخيرته الأدبية أو الفنية أو الثقافية هو تزيين رحلته، كأن يزودها ببعض محفوظه من الشعر، [...] أو يضمنها آيات قرآنية وبعض الأحاديث النبوية، إلخ؛ انظر: ناصر عبد الرزاق الموافي، **الرحلة في الأدب العربي**، ط. ١، دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة، ١٩٩٥، ص. ٧٨.

(١٤٨) **رحلة الصفار**، ص. ٢٢١. لم يذكر المحققان اسم صاحب هذا البيت؛ وهو من الطويل، ورد في **شرح التصريح على التوضيح** للأزهري، تحقيق محمد باسل عيون السود، ج ٢، دار الكتب

العلمية، بيروت، ٢٠٠٠، ص. ٥٥. وقد نسبه العيني إلى عمر بن ربيعة المخزومي (انظره بـ **هامش الخزانة** : ٦٢٩/٣)؛ راجع : **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك** المسمى "منهج السالك إلى ألفية ابن مالك"، حققه وشرح شواهده، وأتم مباحثه محمد محيي الدين عبد الحميد، ج ٤، ط ٢، القاهرة، ١٩٤٦، ص. ١٢٤، حيث وصفت الخصور بدقاق وليس "رقاق" كما أوردها الصفار. ولم يرد هذا البيت في ديوان الشاعر المذكور على هذا الشكل، بل ورد كالتالي:

أسيلات أبدان دقاق خصورها وثيرات ما التفت عليه الملاحف

أسيلات أبدان: طويلات الجسم ناعمات البشرة. دقاق الخصور: مهفهفات الخصور. الوثيرات: السمينات. ما التفت عليه الملاحف: أراد بالملاحف المآزر، كناية عن ضخامة العجيزة. انظر: **ديوان عمر بن ربيعة**، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه د. محمد فايز، ط. ٢، دار الكتّاب العربي، بيروت، ١٩٩٦، ص. ٢٣٢.

(١٤٩) لم يذكر المحققان اسم صاحب هذه الأبيات التي مطلعها:

ترى متى من فتور اللحظ ينتشط من قلبه بحبال الشعر مرتبط

ولم يرد الصفار منها الأبيات الثلاثة التالية:

وصدره الرحب قد عانقته سحراً والقلب منبعث الآمال منبسط

وفيه تلك النهود المشتهاة ترى رمانها فيه قلبي أمره فرط

إن الصواب لتعجيل السرور فقم قبل الفوات فأوقات الهنا غلط

انظر: **المستطرف** للأبشيهي، المجلد الثاني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٩٣، ص. ٢١٢.

(١٥٠) ولقد افتتن جعفر الناصري، صاحب "**الرحلة الباريسية**" أيضا بغواني باريز ووصف ضمور خصورهن وسمن أردافهن في شعره:

واذكرْ محاسنَ باريسٍ وما جمعت مما يُسلِّيك عن أهلٍ وعن وطن

كم في جوانبها من كل آنسة بين الحسان أتتْ كالبدر في الدُّجَن

فالوردُ من خدِّها استعار حُمرتَه والشمسُ في وجهها تجري مَدَى الزمن

في طَرْفها دَعَجٌ قد زانه غَنَجٌ وثغرُها الجوهريْ دُرٌّ بلا ثمن

والقَدُّ يحكيه غصنُ البان في مَيَسٍ وخصرها ضامرٌ، والردف ذو سِمَن

انظر: محمد بن العباس القباج، **الأدب العربي في المغرب الأقصى**، ج ١ و٢، ط ١، ١٩٢٩، ص. ١١١.

ولعل الصفار لم يحط بعقلية "الإفرنج" الذين لا شيء أفظع عندهم، حسب الشدياق، «من أن يروا في قصائد المدح تغزلا بامرأة ووصفها بكونها رقيقة الخصر، ثقيلة الكَفَل، نجلاء العينين، سوداء الفرع وما أشبه ذلك، فشعرهم كلهم خصي، وأفظع منه التشبب بغلام، وأقبح من هذا وذاك نسبة شيء من صفات المؤنث إلى المذكر كقول الشاعر كأن ثدياه حُقّان...»؛ انظر: **كشف المخبا في فنون أوربا**، ص. ٣٨١.

(١٥١) لم يذكر المحققان اسم صاحب هذا البيت، ومطلع أبيات أبي الحسن الجزار:

في خده من بقايا اللثم تخميش وبي لتشويش ذاك الصدغ تشويش...

انظر: **المستطرف**، المصدر المذكور، ص. ٢١٢.

(١٥٢) لم يذكر المحققان اسم صاحبها.

(١٥٣) في الأصل: هذي؛ انظر: **المستطرف**، المصدر المذكور، ص. ٢٢٦؛ والحسن اليوسي، **زهر الأكم في الأمثال والحكم**، ج ١، تحقيق محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الثقافة، ١٩٨١، ص. ١٧٤، الذي لم يذكر صاحب البيتين، وإنما اكتفى بقوله: «وقال الآخر».

(١٥٤) نأت في: **زهر الأكم**، نفسه.

(١٥٥) **رحلة الصفار**، ص. ٢٢٣. بدا الصفار لقائد السفينة (Le Météore) التي أقلت البعثة المغربية من تطوان إلى مرسيليا، الفرنسي (Geoffroy)، «شديد التحفظ، وأقل بشاشة وانشراحا مما كان عليه الآخرون». ويبدو أن هذه الرحلة مكنت الصفار من "إزالة الحجاب عن ذاته"، وعملت على تغيير الحالة التي كان عليها الرحالة قبل ذهابه، فقدمت صورة أخرى عنه. لقد عمل الصفار على التخلص من الرسميات ومن صرامة نسقه وأنصت للذات وميولاتها ورغباتها، خصوصا بُعد المغامرة. ألم يرد في **لسان العرب** بخصوص مادة "سفر": «وسمي السفر سفرا لأنه يُسفر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم فيظهر ما كان خافيا منها»؛ انظر: بوشعيب الساوري، **الرحلة والنسق**، ص. ١٢٦-١٢٧. وراجع: **إحياء علوم الدين** للغزالي، ج ٢، ص. ٢٤٥: «وإنما السفر هو الذي يسفر عن أخلاق الرجال وبه يخرج الله الخبء في السماوات والأرض وإنما سمي السفر سفرا لأنه يسفر عن الأخلاق ولذلك قال عمر رضي الله عنه للذي زكى عنده بعض الشهود هل صحبته في السفر الذي يستدل به على مكارم أخلاقه فقال لا فقال ما أراك تعرفه».

(١٥٦) **رحلة الصفار**، ص. ٢٣٣.

(١٥٧) ليلة الأربعاء ١٨٤٦/١/١٤.

(١٥٨) **سورة النور**، الآية: ٢٩؛ وانظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٩٠: «... وقد عرضوا علينا الذهاب لبعض الكمديات فاعتذرنا في واحدة فيها الغناء والرقص ...، وبأنه يحرم علينا في ديننا النظر إلى النساء التي يرقصن، ...».

(١٥٩) لم يذكر المحققان اسم صاحبهما. ووصف الجعيدي، هو الآخر، الباريزيات بالغزلان والأقمار، وقد سلب عقله نور حسنهن، وتمنى أن يجدن له بوصالهن، وهام بهن وأنشد قائلا:

بالله عرج على تلك الجنان ولا تحد عنها فما عليك من حرج

وانظر إلى الفلك من الأنهار سابحة تصيد ريم البيدا تضيء كالسرج...

راجع: **إتحاف الأخيار بغرائب الأخبار**، ص. ١٦٣-١٦٤؛ ٣١٨-٣١٩. الحجوي، **الرحلة الأوروبية** (١٩١٩)، ص. ٨١: «... وفي كل وقت أتيت هذه الغابة [غابة بولون] وجدتها تسرح فيها غزلان الإنس، وترتع فيها صواحب الألبسة الجميلة والمراكب الفارهة والجمال الفاتن... وبالجملة جمعت جميع المحاسن، فلا يرى فيها إلا مفتون أو فاتن، ...»؛ ص. ١٢٥: «... ولكن بساتين باريز ترتع فيها غزلان إنسية، وتوجد فيه أكثر من لندرة بكثير». وبالنسبة للمشارقة، انظر على سبيل المثال: أحمد زكي، **السفر إلى**

المؤتمر، المطبعة الكبرى الأميرية، ط ٢، القاهرة، ١٨٩٤، ص. ٩٣: «[...] وكل واحدة من هذه الجواري المملكات المالكات تبذل غاية جهدها ومنتهى فنها لكي تتجلى في مظهر أنيق رشيق يسبي ويصبي، ثم لا تكتفي بخطف العقول والأرواح، بل هي فوق ذلك فتاكة فتانة (والفتنة أشد من القتل)...» ؛ وص. ٣٤٥.

(١٦٠) انظر وصفه في:

Guizot (M.), *op. cit.*, pp. 240- 241 : «Le Marocain Sidi-Mohammed-ben-Achache était un jeune Arabe d'une figure charmante, grave, modeste et douce, de manières élégantes et tranquilles, attentif à se montrer scrupuleusement attaché à sa foi, respectueux avec dignité et plus préoccupé de se faire respecter et bien venir, lui et le souverain qu'il représentait, que d'atteindre un but politique déterminé...».

وعن أهمية سفارته، انظر:

Miège (J.-L.), *Le Maroc et l'Europe* (1830-1894), T. II, Paris, 1961, p. 204 ; 205, note 1: «L'importance de cette ambassade ne semble pas avoir été suffisamment soulignée. Achache fut à son retour le meilleur avocat de la cause française auprès du Maghzen».

(١٦١) **رحلة الصفار**، ص. ٢١٥. وانظر بخصوص المداراة: **رسائل الجاحظ**، ج ١، "رسالة المعاش والمعاد"، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، القاهرة، ١٩٦٤، ص. ١١٨: «واُعلم أن الذي تُعامل به صديقك هو ضد ما تعامل به عدوك. فالصديق وجه معاملته المسالمة، والعدو وجه معاملته المداراة والمواربة، هما ضدان يتنافيان، يفسد هذا ما أصلح هذا، وكلما نقصت من أحد البابين زاد في صاحبه، إنْ قليلٌ فقليل، وإن كثيرٌ فكثير»؛ و"كتاب فصل ما بين العداوة والحسد"، ص. ٣٥٧: «وكان عروة بن المغيرة يقول:" شر العداوة ما سُتر بالمداراة، وأشقاها للأنفس ما قُرع بمثلها باديا».

(١٦٢) نفسه، ص. ٢٢٨.

(١٦٣) نفسه، ص. ١٦١.

(١٦٤) انظر: **تحفة الملك العزيز بمملكة باريز**، ص. ٤٣: «... وكنا نلمح في عينيه [الترجمان Scheffer] بغض المسلمين أكثر من غيره، ويظهر لنا قبح طويته عند بره، ولعل ذلك من اطلاعه على كتبنا، ومعرفته أن بغضهم من قواعد ديننا ومذهبنا، ولكنا كنا نجامله وقلوبنا تلعنه، ونظهر له البشاشة والبشر فيما نعلنه...»، ص. ٩٢-٩٣: «... فإنا رأينا أناسا من العباد عقولهم كعقولنا، حكم عليهم بذلك [غضب الله وعذابه] وأنقذنا منه بفضله وكرمه، وكره لنا كفرهم وفسوقهم وجبلنا على عداوة حالهم ظاهرا وباطنا...».

(١٦٥) **صحيح البخاري**، كتاب الأدب، "بَابُ الْمُدَارَاةِ مَعَ النَّاسِ": «وَيُذْكَرُ عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ إِنَّا لَنَكْشِرُ فِي وُجُوهِ أَقْوَامٍ، وَإِنَّ قُلُوبَنَا لَتَلْعَنُهُمْ».

(١٦٦) **رحلة الصفار**، ص. ٢١٦.

(١٦٧) نفسه، ص. ٢١٥. لم يذكر المحققان اسم صاحب هذا البيت.

(١٦٨) لم أقف على اسمه.

(١٦٩) يتعلق الأمر بعلي بن كثير، انظر: **ريحانة الألبّا وزهرة الحياة الدنيا** للشهاب الخفاجي، نسخة رقمية: www.al-mostafa.com، ص. ٢٢٩. وهذه الأبيات تختلف في الأصل بعض الشيء عن تلك التي أوردها الصفار الذي لم يعرّف بصاحبها. يقول صاحب **ريحانة الألبّا**: ومما أنشدته لعلي بن كثير قوله:

صحبت الأنام فألفيتهم	وكل يميل إلى شهوته
وكل يريد رضى نفسه	ويجلب نارا إلى برمته
فالله درّ فتى عـارف	يداري الزمان على فطنته
يجازي الصديق بإحسانه	ويبقي العدو إلى قدرته
ويلبس للدهر أثوابه	ويرقص للقرد في دولته».

(١٧٠) فتى في الأصل.

(١٧١) يداري في الأصل.

(١٧٢) قدرته في الأصل.

(١٧٣) أثوابه في الأصل، محل "ثوب الرضى".

(١٧٤) ويرقص في الأصل.

(١٧٥) يتعلق الأمر بأبي نصر عبد العزيز بن عمر بن نُباتة، انظر: **تاريخ مدينة السلام** للخطيب البغدادي، المجلد الثاني عشر، تحقيق د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠١، ص. ٢٤١-٢٤٢.

(١٧٦) بالماء في الأصل.

(١٧٧) **رحلة الصفار**، ص. ٢١٥ - ٢١٦.

(178) - M. de Montaigne, ***Essais***, Texte original de 1580 ; T. 1, Bordeaux, 1870, p. 46: «J'observe en mes voyages cette practique, pour apprendre tousjours quelque chose par la communication d'autruy (qui est une des plus belles escholes qui puisse estre), de ramener tousjours ceux avec qui je confere, aux propos des choses qu'ils sçavent le mieux». Traduction en français moderne de G. de Pernon (2008), p. 75 : «Au cours de mes voyages, afin d'apprendre toujours quelque chose par les conversations que j'ai avec les gens (ce qui est une des meilleures écoles qu'on puisse trouver), j'ai pour habitude de ramener toujours ceux avec qui je parle aux sujets qu'ils connaissent le mieux».

(١٧٩) التي، على حد تعبير عبد الرحمن الجبرتي، «... ينتج منها نتائج لا يسعها عقول أمثالنا»، انظر: **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، ج ٣، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٨، ص. ٦٠. وانظر: محمد عابد الجابري، **المغرب المعاصر**، الخصوصية والهوية، الحداثة والتنمية، الدار البيضاء، ١٩٨٨، ص. ١٦: «[...] إن الذين منهم [السفراء والمبعوثين المغاربة لدى الدول الأوربية] سجلوا ارتساماتهم عما شاهدوه في أوربا من مظاهر الرقي والتقدم قد اعتبروا ذلك من قبيل إمهال الله للكفار وبرهانا منه على قدرته على إجراء الأمور عكس ما ينبغي أن تكون عليه».



Historical Kan Periodical
ISSN: 2090 – 0449 (Online).
Peer-reviewed, open-access journal, indexed and abstracted in several international databases.

info@kanhistorique.org